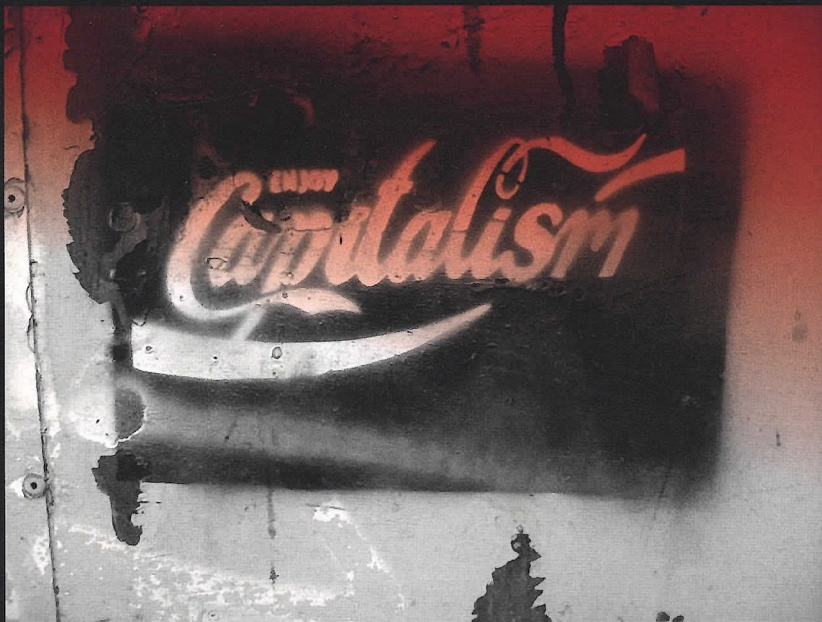


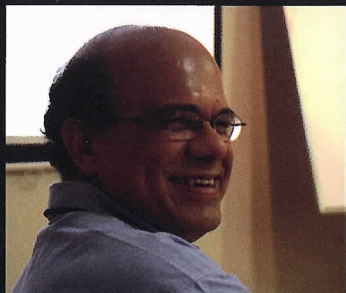
Andrés Pérez-Baltodano

# La Subversión Ética de Nuestra Realidad



Crisis y renovación  
del pensamiento crítico  
latinoamericano





Andrés Pérez-Baltodano  
es Doctor en Ciencias Políticas.  
Profesor del Departamento  
de Ciencias Políticas de la Universidad  
de Western Ontario (Canadá)  
e Investigador Asociado del Instituto  
de Historia de Nicaragua y Centroamérica  
de la Universidad Centroamericana  
(IHNCA-UCA).

370.5315  
p-438  
c.3

# La Subversión Ética de Nuestra Realidad

Crisis y renovación  
del pensamiento crítico latinoamericano

ANDRÉS PÉREZ-BALTODANO

Ingreso	28.05.15
Comprado a	—
Donado por	2im bapda Fierlandec
Fecha	2015/11/13



320.531 5

P438

Pérez Baltodano, Andrés. La subversión ética de nuestra realidad: crisis y renovación del pensamiento crítico latinoamericano.

-- Managua : IHNCA-UCA, 2009. p. 382

**ISBN: 978-99924-0-881-0**

1. MARXISMO 2. TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN  
3. IZQUIERDA LATINOAMERICANA 4. CRISIS POLÍTICA  
5. ÉTICA POLÍTICA 6. PENSAMIENTO CRÍTICO

I. Título

“La Subversión Ética de Nuestra Realidad  
Crisis y renovación del pensamiento crítico latinoamericano”

Edición 2009 por el Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica  
de la Universidad Centroamericana IHNCA-UCA con la colaboración  
de la Revista ENVÍO

© Andrés Pérez Baltodano

© Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica de la Universidad  
Centroamericana IHNCA-UCA

Esta publicación fue financiada por la Embajada de Finlandia en Nicaragua

ISBN: 978-99924-0-881-0

Cuidado de edición: Margarita Vannini

Diseño y diagramación: Eduardo Herrera Scott

Foto: Chesi - Fotos CC

Producción: Jan Kees de Rooy

Impresión: Printex S.A.

## Laberinto

No habrá nunca una puerta. Estás dentro  
y el alcázar abarca el universo  
y no tiene ni anverso ni reverso  
ni externo muro ni secreto centro.  
No esperes que el rigor de tu camino  
que tercamente se bifurca en otro,  
tendrá fin. Es de hierro tu destino  
como tu juez. No aguardes la embestida  
del toro que es un hombre y cuya extraña  
forma plural da horror a la maraña  
de interminable piedra entretejida.  
No existe. Nada esperes. Ni siquiera  
en el negro crepúsculo la fiera.

Jorge Luis Borges





## Dedicatoria

El título de este libro sintetiza el sentido de la vida y la obra de dos nicaragüenses que han luchado tenazmente para superar la triste realidad de nuestro país: la poeta Michèle Najlis y el periodista Onofre Guevara López. Con sus acciones, ellos expresan lo que este libro trata de decir, y representan la Nicaragua digna que sobrevive en medio de la corrupción. Estas dos personas muestran, día a día, lo que por conveniencia a veces no queremos aceptar: que hasta en la inmoralidad que reina en Nicaragua se puede vivir éticamente, resistiendo las amenazas y las mieles del poder. Hay que pagar un precio, pero se puede. Este libro está dedicado a Michèle y a Onofre, con admiración.

Algún día, Nicaragua estará hecha de mujeres y hombres como Onofre y como Michèle. En esa Nicaragua, los ladrones y los mentirosos serán una minoría, las instituciones del Estado estarán a cargo de hombres y mujeres de verdad, y los ex guerrilleros no le cobrarán al pueblo los servicios que le prestaron a la revolución que ellos mismos se encargaron de corromper. En esa Nicaragua se premiará la inteligencia y la sencillez, y se castigarán los excesos y la vulgaridad. Los discursos y los sermones se harán innecesarios porque los políticos, y hasta los Cardenales, hablarán siempre la verdad.

Y la verdad nos hará libres. Esta es la esperanza que murmuro a mis tres nietos: Benjamín, Nicolás y Daniel. Este libro también está dedicado a ellos, con amor.



Ni este libro, ni mi admiración por lo que Michèle y Onofre representan, ni la esperanza que comparto con mis nietos, serían posibles si no hubiese aprendido a creer que todas y cada uno de nosotros tiene la capacidad de resistir y enfrentar los valores dominantes. No todos lo hacemos, pero todos podemos. En esto, y en muchas cosas más, Cristina, mi mujer, ha sido mi maestra. Esto, por supuesto, no la responsabiliza de mis faltas y debilidades. Este libro también es para ella, con amor.



## Agradecimientos

Este libro responde a una provocación. El 31 de marzo y el 1 de abril del año 2006, tuve la oportunidad de participar en el foro *Cultura Política y Formación Democrática para el Cambio* que organizó el *Movimiento por el Rescate del Sandinismo* en Managua. En ese foro escuché la magnífica intervención de José Batista Oliveira, dirigente del *Movimiento de los Sin Tierra* en Brasil. Con gran ardor, José nos habló de la importancia de la formación política; y nos conminó a producir materiales de estudio para el desarrollo de una visión y una conciencia de izquierda para Nicaragua y América Latina.

Desde mediados del año 2005, yo había venido publicando una serie de artículos sobre la izquierda nicaragüense y latinoamericana en la revista *Envío* de la Universidad Centroamericana (UCA). Cuando escuché a José, me dieron ganas de responder a su llamado y organizar los artículos que había publicado en *Envío* en forma de libro. Fue así que conversé con mi amiga, cómplice y editora María López Vigil, quien se entusiasmó con la idea y contactó a María Luisa Babini, de la oficina de cooperación de Finlandia en Nicaragua, quien también se interesó en el proyecto. Mi agradecimiento a María, María Luisa y los finlandeses.

Luego se incorporó el Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA) de la Universidad Centroamericana (UCA) a esta iniciativa. Margarita Vannini, Directora de este instituto, amadrinó este proyecto y me brindó, como



siempre lo ha hecho, su apoyo crítico y su amistad. También me regañó y me amenazó para que terminara este libro.

Mi amigo Jan Kees de Rooy, el Jefe de Producción del IHNCA, también me ofreció sus certeros consejos. Su entusiasmo y confianza fueron decisivos para llegar hasta donde este trabajo ha llegado.

Recibí críticas, recomendaciones y comentarios de varias personas que también descubrieron errores en versiones preliminares del texto que ahora se publica. Los errores que quedan son, por supuesto, de mi exclusiva responsabilidad. Entre estas personas quisiera mencionar a Judy Butler, Haroldo Dilla, Cornelio Hopmann, Julio López Campos, María López Vigil, José Miguel Paz, Gareth Richards, José Luis Rocha, Jan Kees Rooy, y Margarita Vannini.

Mis estudiantes del curso graduado de *Teoría Política Comparativa* de la Universidad de Western Ontario me ayudaron, muchas veces sin saberlo, a aclarar algunas de las ideas que aquí se exponen. Y como siempre, mis conversaciones angustiadas con mi amiga y colega Verónica Schild, fueron fermento de muchas de las cosas que aquí digo.

En mis “pláticas de tren”, viajando de ida y regreso a la universidad, aprendí muchas cosas de colegas con los que comparto esta rutina semanal. Quiero hacer mención especial de una de ellas: Helen Fieldman, quien me introdujo al pensamiento de Maurice Merlau-Ponty, convertido ahora en una obsesión permanente. Quiero también dejar constancia de mi agradecimiento a Maribel Wolf, quien a pesar de la distancia, comparte siempre conmigo sus importantes apreciaciones sobre la realidad de la izquierda latinoamericana y mundial.

Los acuerdos y desacuerdos compartidos con los participantes en dos conferencias sobre la izquierda latinoamericana, celebrados en México hace unos años, fueron muy importantes en el desarrollo de mis ideas. Me refiero a la conferencia *Los derechos económicos, sociales y culturales: la izquierda necesaria para la sociedad posible*, organizada por Manuel Canto, de la Red Mexicana de Investigaciones, en octubre del 2005; y la conferencia *El futuro de la izquier-*



*da en América Latina*, organizado por Beatriz Stolowicz, de la Universidad Autónoma Metropolitana de México en febrero del 2007. No menciono nombres porque algunas de las personas con quienes tuve el gusto de compartir ideas y experiencias durante estos eventos, podrían resentir que los mencione en un libro que posiblemente considerarán como “revisionista” y “ecclético”.

Un libro como este arrastra viejas ideas, sentimientos y aspiraciones. En mi caso, éstas se remontan, por lo menos, a 1979, el año del triunfo de la revolución sandinista en Nicaragua. Mi corta, pero para mí intensa experiencia con esta revolución, me marcó para siempre. Como son escasas las oportunidades para agradecer a las personas que han participado en la maduración de algunas de las cosas que digo en este libro, y como uno nunca sabe si podrá hacerlo en el futuro, lo hago ahora.

Anthony Tillet me introdujo a una América Latina que yo desconocía, durante los años que trabajé bajo su erudita y caótica dirección en el Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (CIID) del Canadá. Con Tony y con el CIID, descubrí muchas de las izquierdas de América Latina, representadas por algunos de los investigadores que este centro apoyaba. Lo que de estos latinoamericanos aprendí, en cortas y largas conversaciones, escuchándolos o leyéndolos, fue mucho. Hablo de gente como José Joaquín Brunner, Haroldo Dilla, Carlos Filgueira, Pepe Nun, y otros. A ellos y, por supuesto a Tony, y a su esposa, mi querida amiga Liz, gracias. Gracias también a mi recordado maestro Alberto Guerreiro Ramos un intelectual de izquierda adelantado a su propio tiempo. Gracias, además, a Leo Panitch y a Linda Friedman, marxistas serios y honestos, también mis maestros, con quienes discutí mis angustias sobre Nicaragua, la izquierda y la revolución, durante la década de 1980.

Dos alumnos de la Universidad de Western Ontario, Abeer Fadi y Boris Arcila, trabajaron diligentemente en el ordenamiento de la bibliografía de este libro. Lo que ellos recibieron de mí, fue un caos documental. Lo que ellos lograron hacer, ordenando los datos que les proporcioné, fue poco menos que un milagro.



Quiero destacar, con especial agradecimiento, el apoyo que recibí de mi cuñado José Miguel Paz, y de mi hermana Amanda Puhiera. Amanda me regaña y corrige. José Miguel me aconseja y edita. José Miguel también logró sacarme de por lo menos un error, y me empujó a moderar el tono de mis señalamientos cuando me atacaba la tentación de pontificar.

Este libro tenía que haber sido publicado hace más de dos años. Pero cada libro tiene su propio tiempo y éste debe ser respetado. El tiempo de este libro terminó, ya cuando la paciencia de María, Luisa, Margarita, Jan Kees y sobre todo de la Sub-Directora de Envío, la Hermana María Teodora López, estaba a punto de agotarse. A todas ellas, gracias, por esperar.

De los artículos iniciales que fueron la base de este proyecto no queda casi nada. De esos escritos y de ese tiempo, solamente queda la esperanza con la que inicié esta aventura; la esperanza que alimentó las muchas horas de trabajo invertidas en este libro; la esperanza de que las ideas que aquí se ofrecen, sean una contribución a los muchos y valiosos esfuerzos que hoy se realizan alrededor del mundo, para humanizar la política y la sociedad. Es todo lo que un autor puede esperar de su sudor.

Un último agradecimiento y una aclaración: la crítica que se hace en este libro de ideas y pensadores marxistas latinoamericanos, no disminuye la admiración y la gratitud que como latinoamericano siento por todos aquellos hombres y mujeres que, con seriedad, han dedicado sus vidas a estudiar la realidad de América Latina, con el propósito de construir sociedades más justas y más dignas para todos y para todas. La condición humana de los latinoamericanos sería infinitamente peor, si el pensamiento marxista —con sus aciertos y errores— no formara parte de la historia política de nuestra región.

# Índice

<b>Introducción</b>	<b>1</b>
<b>Primera Parte: Tiempo de crisis</b>	<b>17</b>
1 Ética política y moralidad social	19
2 Marx y la dimensión subjetiva de la realidad	25
3 El marxismo antes de la revolución bolchevique	51
4 El marxismo leninismo y los imperativos del poder	63
5 El textualismo marxista latinoamericano	79
6 El marxismo latinoamericano y la teología de la liberación	160
7 Volviendo a Marx...viendo más allá de Marx	185
8 El marxismo y la izquierda latinoamericana en el siglo XXI	203
9 Un siglo y medio de lucha	219
<b>Segunda Parte: Tiempo de renovación</b>	<b>235</b>
10 La subversión ética de la realidad	237
11 Los códigos de la cultura latinoamericana	243
12 El humanismo materialista cristiano	260
13 La democracia: una perspectiva humanista, materialista y cristiana	279
14 Conclusiones para un nuevo comienzo	323
<b>Notas</b>	<b>331</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>334</b>

## Introducción

Las causas de la crisis de identidad que sufre la izquierda latinoamericana son conocidas e incluyen: el fracaso político y económico del llamado “socialismo real”, la consolidación y cristalización del mercado global, la crisis ambiental y el surgimiento de movimientos sociales y realidades no reconocidas por el vocabulario conceptual del marxismo tradicional. Estos factores también contribuyeron al agotamiento de los movimientos revolucionarios del continente y al fracaso de la revolución nicaragüense en la década de 1980.

La crisis actual de la izquierda puede significar su estancamiento y desaparición como fuerza de cambio. Pero también puede transformarse en el inicio de un esfuerzo para lograr eso que Susana Luminato llama “la ampliación de la racionalidad establecida” y la posibilidad de vislumbrar “realidades emergentes, aún desconocidas” (Luminato, 1994, 32).

Este libro apuesta a la segunda posibilidad: las dudas y la confusión que reinan entre los sectores de la izquierda de América Latina pueden capitalizarse teóricamente. Las crisis son frecuentemente el punto de partida para reformular las preguntas que nos hacemos frente a la vida y la historia. Y si algo necesita la izquierda latinoamericana es, precisamente, eso: nuevas interrogantes que, sin desligarnos del conocimiento de la historia del mundo, nos obliguen a poner nuestra mirada sobre los espacios olvidados de nuestra propia historia. Preguntas e interrogantes que, sin ignorar el pensa-

miento teórico existente, nos empujen a pensar por nosotros mismos y a partir de la especificidad de nuestra realidad. Preguntas e interrogantes que nos obliguen a prestar atención a la dimensión de la realidad más ignorada por el pensamiento de la izquierda latinoamericana: la dimensión subjetiva de la realidad; es decir, la estructura de valores y significados que definen la cultura y la moralidad social, y la ética, como un eje normativo que sirve para definir la posición de cada persona frente a la moralidad dominante en una sociedad.

## Ética y moralidad social

De sobra se sabe que para cambiar la realidad es necesario contar con un pensamiento político revolucionario. Menos discutida es, sin embargo, la necesidad de asentar la articulación de este pensamiento en una ética transformadora.

Una ética transformadora es una posición normativa frente a la vida, la historia y la sociedad, que empuja a los individuos y las organizaciones políticas a luchar para cambiar la realidad existente. Es, en otras palabras, una visión del *deber ser* que le permite a los individuos y a las organizaciones políticas evaluar la moralidad dominante en una sociedad, así como sus expresiones institucionales. Cuando esta evaluación es negativa, la visión del *deber ser* puede desarrollarse hasta transformarse en una propuesta o propuestas para la reorganización de la sociedad.

Cualquiera que visite La Chureca<sup>1</sup> en Managua, por ejemplo, puede darse cuenta de que algo funciona mal en Nicaragua. Esta misma persona puede pensar que es posible mejorar el funcionamiento de la sociedad nicaragüense para evitar que haya gente que, para sobrevivir, tenga que comer los desperdicios descompuestos que otros desechan.

Esta misma persona puede decidir luchar contra esta injusticia. Como resultado de esta decisión, posiblemente buscará entender el por qué de La Chureca y al hacerlo, encontrará que el hambre y la indignidad que se manifiesta en el basurero de la capital nicaragüense, forma parte de un sis-

tema organizado: es el producto de una moralidad social y de una manera de estructurar el poder en concordancia con esta moralidad. Encontrará, entonces, que la Chureca no es el producto de la *casualidad*, sino de la *causalidad* de un conjunto de variables políticas, económicas y culturales que integran eso que llamamos la realidad de la sociedad nicaragüense.

Lo normativo y lo explicativo, entonces, pueden mezclarse y reforzarse mutuamente. La intensidad con la que el individuo experimenta la necesidad de transformar la sociedad puede aumentar a través de un mejor conocimiento de la organización, distribución y funcionamiento del poder. A su vez, la intensificación de lo normativo puede ser un aliciente para profundizar el conocimiento de la realidad.

Un pensamiento político es, precisamente, un cuerpo teórico que integra las dimensiones normativas y explicativas de la realidad. Más concretamente, es una representación y explicación crítica de la realidad que, apoyada en una posición ética y una visión normativa, sirve para articular estrategias de acción para mejorar el funcionamiento de la sociedad.

Reconocer la fuerza creativa del pensamiento no significa caer en la trampa que representan las visiones subjetivistas y voluntaristas de la sociedad y de la historia. Estas visiones no reconocen los límites a la libertad que imponen las estructuras sociales en donde se organiza el poder.

La historia, nos dice Marx, la hacemos nosotros, con nuestra voluntad, con nuestras ideas, con nuestras aspiraciones. Pero la hacemos en condiciones materiales que nosotros no escogemos. Tenemos la libertad de pensar esta realidad de diferentes maneras, pero no podemos escapar a ella. Podemos articular diversas respuestas a esta realidad, pero no podemos despegar los pies de la tierra, ni la mente del cuerpo que vive enraizado en la cruda facticidad de su existencia.

Las ideas, incluyendo las que sirven para elaborar una posición ética frente a la realidad existente, están enraizadas en las condiciones materiales en que vivimos. Forman parte de una *totalidad*, lo que de acuerdo a Lukács obliga a reconocer “la supremacía del todo sobre las partes” y no simple-

mente “la primacía de lo económico” (Lukács, 1972, 27). La mente con la que construimos estas ideas, es una “mente encarnada”; es decir, no es una fuerza que flota sobre la realidad material de la sociedad; está inserta en esta realidad; responde a esta realidad; refleja esta realidad; está condicionada y limitada por esta realidad (Merleau-Ponty. 1964a, 3-11).

## Ética y cambio social

La ampliación del marco de posibilidades dentro del que funcionan las sociedades latinoamericanas requiere, necesariamente, de la articulación de una ética que sirva de eje normativo para desafiar y subvertir la moralidad social dominante en los países de la región. La responsabilidad de esta tarea recae con un peso, urgencia y obligación especial en los intelectuales que creen en la necesidad de promover un cambio radical en América Latina.

La visión ética que se propone en este libro, parte de una crítica al marxismo latinoamericano dominante y a la sociología de la teología de la liberación; es decir, a la visión sociológica adoptada por la teología de la liberación para promover la transformación de la realidad en América Latina.<sup>2</sup> Tanto el marxismo como la teología de la liberación lograron revelar importantes dimensiones de la realidad social de los países de la región. Al mismo tiempo, contribuyeron a ocultar y hasta a falsificar otras dimensiones.

Este libro trata de rescatar el espíritu crítico y las contribuciones teóricas del marxismo y de la teología de la liberación, aprendiendo de sus errores y tratando de superar las limitaciones interpretativas que en ambas corrientes contribuyeron a crear la condición de crisis y confusión en que hoy se encuentra el pensamiento crítico latinoamericano. Para ello es necesario hacer un “balance de cuentas” con Marx y el marxismo.

Hacer este balance implica asumir el marxismo como un esfuerzo de interpretación y actualización permanente. Esto supone la desacralización y, sobre todo, la recuperación



del sentido complejo y profundo del humanismo y del materialismo de Marx.

Una evaluación como ésta, además, supone reconocer que ser marxista no es creer en Marx o en una verdad marxista; es, sobre todo, aceptar las ideas de Marx como una parte importante de la infraestructura teórica que se necesita para entender la realidad social y las posibilidades que ofrece la historia para elevar la condición humana. Más que una fe militante, entonces, el marxismo es una actitud ética y teórica que no requiere de adscripciones partidarias ni de etiquetas. Se puede ser marxista con Marx o contra Marx porque nadie que esté comprometido con la causa de los más débiles y que reconozca el valor de la teoría social como un instrumento de lucha para transformar la realidad, puede ignorar el brillo de su pensamiento.

En este sentido es necesario coincidir con el pensamiento de Octavio Paz, a quien en una entrevista le preguntaron si era posible interpretar la historia ignorando las enseñanzas de Marx. Desde su conservadurismo, Paz respondió categóricamente: “No, no es posible. El marxismo forma parte de nuestra herencia intelectual. Del mismo modo que somos neoplatónicos y kantianos, a veces sin saberlo, somos también marxistas. El marxismo forma parte de la sangre intelectual del hombre moderno”. Paz, sin embargo, advierte: “Aceptar la herencia del marxismo vivo es algo muy distinto a convertirlo en un absoluto, que es lo que han hecho casi todos los discípulos de Marx” (Paz, 1982a).

No reconocer la realidad que condicionó la mente de Marx y, peor aún, asumir que su mente tuvo el poder de capturar la realidad del mundo de hoy —más de un siglo después de su muerte—, es adoptar una visión supersticiosa de la teoría social. Peor aún, asumir que Marx nos eximió de la obligación de enfrentar por nosotros mismos la tarea de hacer sentido de nuestra propia realidad, es caer en la irresponsabilidad, independientemente de los trucos retóricos que usemos para disfrazarla.

El pensamiento de la izquierda del siglo XXI debe ser capaz de teorizar las configuraciones de fuerzas socia-

les del tiempo en que vivimos tomando del marxismo lo que sea bueno y desechando lo que no sea relevante. La práctica del marxismo como una validación permanente de algunos de los preceptos esenciales en el pensamiento de Marx, es el peor servicio que la izquierda puede ofrecer a una humanidad hambrienta de oportunidades. Esta práctica, además, es el peor insulto que se puede hacer a la memoria de Marx, quien transformó —no veneró— el pensamiento de su época.

## La organización del libro

Este libro está organizado en dos partes. La primera, *Tiempos de crisis*, ofrece una crítica del marxismo revolucionario latinoamericano, una interpretación de la relación que se dio en las últimas décadas del siglo XX entre éste y la teología de la liberación, y un análisis del estado del pensamiento de la izquierda latinoamericana en la actualidad. La segunda parte, *Tiempos de renovación*, articula las bases de una propuesta para un reencuentro entre el pensamiento social crítico de América Latina y el pensamiento teológico que, a partir de la teología de la liberación, sigue tratando de humanizar el cristianismo y las ideas de Dios dominantes en la región.

En el primer capítulo se introducen las ideas que sirven de hilo conductor del contenido de este libro. Más concretamente, el capítulo analiza la relación entre ética y moralidad social; explica el concepto de “realidad social”; y discute la relación entre la dimensión material y la dimensión subjetiva de este concepto. En el resto de los capítulos de la primera parte se ofrece una interpretación crítica de la evolución del pensamiento marxista desde Marx hasta la crisis de “inteligibilidad” que sufre la izquierda latinoamericana en la actualidad. El propósito principal de esta interpretación es definir y evaluar la manera en que Marx, el marxismo y, sobre todo, el marxismo latinoamericano, han explicado la relación entre la dimensión objetiva y la dimensión subjetiva de la realidad.

Es importante aclarar que en estos capítulos no se ofrece una historia completa del marxismo latinoamericano. Lo que se ofrece es el trazado de una ruta teórica *mínima* para comprender la naturaleza del marxismo que ha sido dominante en la izquierda latinoamericana, sobre todo a partir del triunfo de la revolución bolchevique. Estos capítulos, entonces, concentran su atención en el estudio del marxismo-leninismo latinoamericano. No se analizan otras variantes del marxismo como el trotskismo y el maoísmo.<sup>3</sup>

Más aún, se trata de una ruta teórica elaborada a partir del presente y, más concretamente, de una tipificación de los problemas que sufre el marxismo latinoamericano en la actualidad. Lo que se busca con esta exploración, entonces, es identificar aquellos momentos, eventos, autores e ideas que, por su importancia e interdependencia, pueden contribuir a la articulación de una explicación de las causas de la crisis del pensamiento crítico latinoamericano.

La selección de autores representativos de las diferentes etapas del desarrollo del marxismo en América Latina es una tarea difícil, controversial y hasta arbitraria. Es imposible identificar una “muestra” perfecta de algo tan complejo como el pensamiento y las ideas. Es imposible, además, incluir a todos aquellos que pueden ser considerados representantes de una etapa. La misma definición de lo que constituye una etapa es controversial por la inevitable subjetividad con la que se define.

El recorrido que se hace en este libro de las ideas del marxismo latinoamericano, entonces, es incompleto e imperfecto. El riesgo de hacer este recorrido, sin embargo, lo compensa la oportunidad que éste ofrece para descubrir errores y, sobre todo, para modificar el rumbo que ha llevado al pensamiento crítico latinoamericano a la crisis actual.

En el segundo capítulo se estudian las ideas de Marx y Engels antes del desarrollo del *marxismo* como ideología política y como ciencia social. Este capítulo abarca el período que se inicia con las primeras publicaciones de Marx y Engels, terminando con la muerte del primero en 1883.

Se muestra que en los escritos de Marx y Engels coexisten una versión amplia y otra determinista y hasta economicista del llamado “materialismo histórico” y del “materialismo dialéctico”. La versión amplia, a diferencia de la economicista, permite reconocer el peso de la dimensión subjetiva de la realidad en la articulación de las estructuras de poder dentro de las que vive y sobrevive la humanidad. Este reconocimiento es de vital importancia para América Latina. El marxismo latinoamericano ha ignorado la importancia que tiene la dimensión subjetiva de la realidad. Ha ignorado, sobre todo, el peso y la importancia de la cultura religiosa, a pesar de que el mismo Marx señalara que la forma que adquiere la lucha por la justicia, la igualdad y la libertad, se desarrolla “en los distintos pueblos en distinta forma, según que la verdadera vida reconocida del pueblo transcurra más en la conciencia o en el mundo exterior, sea más la vida ideal o la vida material” (Marx, 1844).

Para Marx, entonces, la selección de una estrategia de lucha para la transformación de la realidad tiene que tomar en consideración el papel que los miembros de una sociedad le otorgan a Dios y, más concretamente, la manera en que ellos perciben la relación entre Dios, la historia y la humanidad. Más concretamente, la lucha contra el capitalismo y la forma que adquiere esta lucha debe depender del grado de institucionalización alcanzado por la racionalidad instrumental del mercado y, por lo tanto, del peso causal que tiene esta racionalidad en el imaginario colectivo de la sociedad. Concentrar esfuerzos en la lucha contra un capitalismo no institucionalizado y olvidar el peso que tienen las ideas de Dios institucionalizadas y dominantes en América Latina, es perder el sentido estratégico del cambio social que forma parte del pensamiento de Marx.

En este sentido, es preciso señalar categóricamente algo que la izquierda latinoamericana no ha sido capaz de reconocer: el verdadero cambio social latinoamericano se hará a partir de la resignificación de los valores dominantes en la cultura de la región. Estos valores son esencialmente religio-

so lo que significa que el socialismo latinoamericano será un socialismo fundamentado en una recomposición del imaginario cristiano latinoamericano, o no será.

La “vida ideal”, la del “espíritu”, la religiosa, la de las creencias, la de la fe, es la vida que domina en América Latina por encima de la vida que imponen las instituciones formales “capitalistas” o “democráticas” de la región. Estas instituciones no expresan ni representan la visión de la vida y de la historia de la inmensa mayoría de los y las latinoamericanas. Ellas simplemente representan el “país legal” detrás del que se esconde el “país real” que todavía espera ser teorizado (Fuentes, 1990, 191)

El tercer capítulo analiza el desarrollo del pensamiento marxista después del fallecimiento de Marx. Este período se extiende hasta el triunfo de la revolución bolchevique. En esta etapa, el pensamiento y la acción revolucionaria aparecen integrados en una relación conflictiva y creativa. Conflictiva, por el contradictorio desarrollo del capitalismo europeo que durante este período sirvió como el principal punto de referencia para la evaluación del pensamiento de Marx. Creativo, porque el debate que se produjo a partir de esta evaluación, generó retos teóricos de gran relevancia para el desarrollo de un pensamiento crítico para la transformación de la sociedad.

La poca atención que el marxismo latinoamericano ha prestado a la fase que cubre este capítulo, ha contribuido a la consolidación en la región de una visión del marxismo como un producto terminado –y con frecuencia sacralizado. El marxismo, en otras palabras, no es percibido como un esfuerzo teórico permanente que se enriquece de nuevas experiencias y de nuevas ideas.

El cuarto capítulo examina la subordinación de las ideas de Marx a las exigencias de la acción política, en la obra teórica y en la práctica política de Lenin, sobre todo a partir del triunfo de la revolución bolchevique. Se argumenta que a partir de 1917, el marxismo va gradualmente a transformarse en una técnica de dominación; es decir, en una técnica para la legitimación y reproducción del poder del Estado revolucio-

nario.<sup>4</sup> El debate crítico sobre los aspectos teóricos, éticos y filosóficos del pensamiento de Marx, van a organizarse, cada vez más, dentro de un espacio separado de la praxis política revolucionaria.

El marxismo de la revolución bolchevique es el que mayor influencia tuvo en el desarrollo teórico de la izquierda latinoamericana. De ahí que hablar de marxismo en América Latina es hablar, casi siempre, de marxismo-leninismo. Así lo reconoce Agustín Cueva, uno de los principales intelectuales marxistas de la región: el marxismo-leninismo, señala Cueva, constituye “una fórmula inseparable para nosotros [los marxistas latinoamericanos]” (Cueva, 2008a, 184).

El marxismo oficial cubano, para citar el ejemplo de la principal revolución socialista en América Latina, es abiertamente leninista. En Nicaragua, para citar otro ejemplo, los líderes del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) definieron el sandinismo como “marxismo leninismo aplicado a la realidad nicaragüense” (ver Arce, 1986, 11-12).

La adopción del marxismo leninismo por parte de la dirigencia revolucionaria cubana facilitó la difusión de este pensamiento en América Latina. El marxismo cubano ofreció a la izquierda de la región, un discurso político, un vocabulario teórico-conceptual, una estrategia político-militar, y un modelo de relaciones entre Estado y sociedad para construir el socialismo. En poco tiempo, la izquierda latinoamericana llegó a caracterizarse por su adherencia a la “lucha armada” y por su “afinidad ideológica casi universal con Cuba y Fidel Castro”; es decir, por su afinidad con el marxismo leninismo cubano (Castañeda 1993, 27).

El quinto capítulo estudia el desarrollo y la naturaleza del marxismo leninismo de la izquierda en América Latina. Muestra el marxismo leninismo latinoamericano como un pensamiento históricamente descontextualizado, imitativo y mecánico. Este marxismo enfrentó siempre la crítica de importantes intelectuales de la izquierda de la región. Éstos, sin embargo, no lograron cambiar su tendencia y sus características principales.



En el capítulo sexto se estudia la relación entre la teología de la liberación y el marxismo latinoamericano durante las décadas de 1970 y 1980. Se argumenta en este capítulo que el fracaso de esta relación tuvo que ver con la pobreza teórica del marxismo latinoamericano. Más concretamente, el marxismo dominante fue incapaz de valorar la naturaleza de la propuesta de transformación cultural por la que luchaba la teología de la liberación.

Los teólogos de la liberación, por su parte, se acercaron al marxismo en búsqueda de instrumentos de análisis para hacer efectiva su propuesta transformativa, ignorando las limitaciones teóricas de la izquierda latinoamericana. El resto de la historia es bien conocida: terminaron embarcados en experimentos revolucionarios que no contaban con la capacidad para elucidar la compleja realidad social de la región.

Así pues, el marxismo latinoamericano no aprovechó las importantes enseñanzas que ofrecía la teología de la liberación sobre la dimensión social del cristianismo dominante en América Latina. La teología de la liberación, por su parte, adoptó una posición sociológica ambigua que le impidió articular una crítica constructiva al marxismo dominante de la región.

En el capítulo séptimo se analizan las contribuciones que ofrece la perspectiva posmarxista a la construcción de un pensamiento político capaz de explicar y transformar el sentido de la realidad social latinoamericana y sus posibilidades. La visión de la política que se articula en esta segunda parte, se apoya en la premisa central del posmarxismo: no existe una realidad objetiva que opera separada de las articulaciones discursivas que utilizamos para referirnos a ella. La realidad es el conjunto de sentidos valorativos que, mediante prácticas discursivas, logran normalizarse, transformarse en sentido común, e institucionalizarse. No existe, entonces, una realidad fuera del sentido que las palabras y otros signos imponen sobre los hechos y las circunstancias que marcan el paso del tiempo. Como lo señalan Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, “toda distinción entre los que usualmente se denominan as-

pectos lingüísticos y prácticos (de acción) de una práctica social, o bien son distinciones incorrectas, o bien deben tener lugar como diferenciaciones internas a la producción social de sentido que se estructura bajo la forma de totalidades discursivas” (Laclau y Mouffe, 1987a, 121).

La visión de la realidad como una construcción social que se sostiene en sus significados revitaliza el sentido y la importancia de las subjetividades, los valores y la cultura. Permite, además, la construcción de un pensamiento crítico más auténticamente latinoamericano porque anula la posibilidad de hacer traslados mecánicos y descontextualizados de ideas y teorías para explicar el desarrollo social de la región. Finalmente, revitaliza el sentido de la práctica política como un ejercicio de creación social que, para ser efectivo, debe estar guiado por una posición ética y por una visión teórica de la realidad.

El capítulo octavo ofrece una visión de la situación actual del marxismo latinoamericano. Se argumenta que a la par de una corriente conservadora que continúa defendiendo el marxismo descontextualizado tradicional, existen otras que se esfuerzan por renovar el pensamiento crítico latinoamericano, aprovechando los aciertos y los errores del pasado.

El noveno capítulo presenta un resumen del balance del marxismo latinoamericano que se ofrece en la primera parte del libro.

El décimo capítulo es el primero de la segunda parte. En él se discute la idea que sirve de título a este libro: la subversión ética de la realidad: un esfuerzo para recodificar los valores que forman parte del imaginario colectivo latinoamericano, a partir de un posicionamiento crítico frente a la moralidad dominante en las sociedades de la región.

El capítulo onceavo identifica y analiza tres bloques de valores que integran la moralidad dominante en América Latina: la cultura religiosa, la cultura política y la cultura del mercado. Se argumenta que estos valores deben ser subvertidos y redefinidos para crear sociedades más justas, más libres, más auténticamente humanas, y más honestas.

En el doceavo capítulo se identifican los elementos generales de una posición ética capaz de facilitar la descodificación y reconstrucción de la moralidad dominante en las sociedades de la región. Esta posición se identifica como *humanismo materialista cristiano*.

El humanismo materialista cristiano no expresa una ética auto contenida y separada del mundo, ni constituye un ideal que se pinta en el cielo. Es, más bien, un Norte normativo dictado por las necesidades y las aspiraciones concretas de una humanidad condicionada por fuerzas históricas materiales que se manifiestan en espacios concretos de pensamiento y acción.

En este sentido, el humanismo materialista cristiano rechaza cualquier forma de idealismo o de subjetivismo, al mismo tiempo que rechaza cualquier proyecto de transformación social que no contemple el necesario papel de la política y de la ética como fuerzas que condicionan el sentido de la realidad. Rechaza, en otras palabras, la visión providencialista de la historia como un proceso gobernado por un Dios separado de la humanidad, así como el marxismo mecanicista que percibe la historia como un proceso orientado por leyes inexorables.

El humanismo materialista cristiano, entonces, se presenta como el ancla normativa que le permitiría a la izquierda desechar las falsas certezas que ofrece el marxismo mecánico dominante en la región, y asumir con responsabilidad el reto de hacer la historia en un mundo sin certezas y sin “secreto centro”. Esta visión ética, además, les ofrece a los cristianos la oportunidad de trascender la idea del Dios que lo decide todo y asumir la responsabilidad de convertirse, como lo sugirió José Martí, en la Divina Providencia.

Finalmente, el capítulo treceavo ofrece una interpretación de lo que sería una democracia apegada a una ética humanista, materialista y cristiana. Este capítulo es el más “operativo” de todos, por cuanto abarca problemas concretos relacionados con la construcción de un sistema democrático enraizado en el drama existencial de la condición humana de los y las latinoamericanas.

Vale la pena aclarar, sin embargo, que este libro no ofrece soluciones “prácticas” en forma de recetas. Las soluciones para los problemas culturales y estructurales de cualquier sociedad solamente pueden articularse colectivamente; es decir, solamente pueden ser creadas por la sociedad misma, a partir de un marco referencial compartido. Un libro como éste solamente puede contribuir a la creación de este marco referencial, proponiendo temas, ideas y argumentos que pueden facilitar un debate para la reconstrucción de la realidad social de la región. Los grandes cambios sociales en el desarrollo histórico de la humanidad, como lo advierte la feminista estadounidense Camilla Stivers, han sido siempre el resultado de “múltiples conversaciones” (Stivers, 2002,147). Este libro apenas pretende ser una voz en el diálogo que debemos promover y desarrollar para transformar el mundo y nuestra sociedad.

## Primera Parte: **Tiempo de crisis**

Ts'ui Pên diría una vez: *Me retiro a escribir un libro*. Y otra: *Me retiro a construir un laberinto*. Todos imaginaron dos obras; nadie pensó que libro y laberinto eran un solo objeto.

Jorge Luis Borge

## 1. Ética política y moralidad social

Si algo podemos y debemos rescatar del cúmulo de experiencias y conocimientos que ofrece la historia del siglo XX, es que el fin del capitalismo no es inevitable, como han profetizado las voces de la izquierda latinoamericana (ver, por ejemplo, Hándal 2005). La lección que no puede ignorar la izquierda latinoamericana la resume José Natanson en las siguientes palabras: “no hay por delante un horizonte revolucionario, el norte que durante años guió los destinos de la izquierda y que era, en definitiva, un legado de la Revolución Francesa, de su fe en el curso lineal de la historia y el progreso indetenible hasta alcanzar un mundo dorado” (Natanson, 2008, 263).

En el horizonte de la historia del capitalismo, entonces, no hay una puerta que nos espera para salir del laberinto y ganar el cielo en la tierra. Las crisis que vive este sistema siempre pueden terminar siendo el inicio de un capitalismo más injusto y más desigual; pueden ser, entonces, nuevas entradas al infierno.

Nada es inevitable en la historia. Nada está asegurado –ni la revolución, ni el final de la explotación, ni la justicia, ni la sociedad sin clases. El camino que hoy recorremos en estas primeras décadas del siglo XXI no termina en la recuperación del Edén; es un camino que se bifurca en caminos que se bifurcan hasta el fin de los tiempos. No hay, entonces, certezas en este mundo borgesiano sin muros y sin secreto centro.

Estamos, como dice Sartre, condenados a la libertad; es decir, solos y obligados a decidir lo que queremos y podemos ser.

No estamos, entonces, predestinados a ser felices ni a gozar de la libertad, la justicia y la igualdad social. Más aún, ni siquiera existe un consenso sobre lo que estos conceptos representan porque ellos no cuentan con un sentido esencial, objetivo y final. Son representaciones discursivas de aspiraciones humanas condicionadas por la realidad del poder dentro de tiempos y espacios determinados. Como tal, estas representaciones pueden ser moldeadas y definidas de mil maneras diferentes.

Luchar por la libertad, la justicia y la igualdad social es, en gran medida, luchar por una definición de estos conceptos. O, más bien, por el enraizamiento de estos conceptos en definiciones que nosotros debemos construir o escoger o rescatar utilizando alguna racionalidad lógica, fe religiosa, o convicción secular.

La realidad, entonces, se estructura mediante un sistema de significados sociales que determinan el sentido común con el que se articulan las definiciones del bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo legal y lo ilegal. Estas definiciones son esencialmente políticas porque expresan los balances de poder que establecen los diferentes sectores y grupos que, representando diversos intereses y aspiraciones, luchan por definir los significados que forman el sentido común de la sociedad.

En la lucha por definir estos significados, triunfan aquellos grupos y sectores sociales que logran transformar sus intereses particulares en valores que terminan imponiéndose sobre la sociedad. A través de este proceso se construyen y reconstruyen las instituciones que, de acuerdo a Cornelio Castoriadis, condensan los valores sociales dándole forma y sentido a la historia (Castoriadis, 1997, 3-18). Estas instituciones, a su vez, cumplen una función *socializante*; es decir, sirven para transformar a los individuos en “sujetos éticos” socialmente adaptados (Clifford, 2001, 11).

El pensamiento político y la teoría social forman parte de la red de significados con que la humanidad define el senti-



do de su existencia y el sentido de la realidad. Nada —el neoliberalismo, el socialismo, o la idea de la justicia, por ejemplo—, existe fuera de estos sentidos y, más concretamente, de los medios discursivos que utilizamos para articularlos. Este es, precisamente, uno de los significados simbólicos que pueden atribuirse al pasaje bíblico que señala que,

En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios,

y la Palabra era Dios.

Ella estaba en el principio con Dios.

Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe.

En ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres,

y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron (Juan, 1,1-5).

La biblia Maya, el Popol Vuh, también hace referencia al poder de la palabra para describir el momento mítico de la Creación:

No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia. Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad. Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules, por eso se les llama Gucumatz. De grandes sabios, de grandes pensadores es su naturaleza. De esta manera existía el cielo y también el Corazón del Cielo, que éste es el nombre de Dios. Así contaban.

Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento. Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre (Popol Vuh).

Las palabras de la biblia cristiana y de la biblia maya parecieran indicar lo que Ludwig Wittgenstein señala cuando argumenta que el mundo que percibimos es, fundamentalmente, una realidad discursiva; es decir, un sistema de significados (Wittgenstein, 1981). La subversión ética de la realidad supone, desde esta perspectiva, desestabilizar este sistema de representaciones simbólicas y conceptuales.

Este libro contiene una propuesta teórica y ética para la formulación de una estrategia política que promueva la transformación de la realidad latinoamericana. El libro, en otras palabras, ofrece las bases de una estrategia para la subversión y reconstrucción de los significados que se integran en la moralidad social que legitima y justifica la distribución y el uso del poder en las sociedades de la región, a sabiendas de que lo cultural y lo material son dos caras de una misma realidad. Cuando cambian las representaciones subjetivas que hacemos de la realidad, cambia la realidad misma.

Es un error, entonces, asumir la existencia de una relación unidireccional entre la dimensión objetiva y la dimensión subjetiva de la realidad. La realidad es lo que pensamos a partir de lo que vivimos; a partir de lo que sentimos; a partir de nuestra doble condición de seres individuales y sociales, porque no existe la individualidad fuera de un contexto y de una condición social que le sirve de referencia. Somos y estamos “ahí” (*Dasein*), “en el mundo” (Heidegger, 1962).

Desde el mundo pensamos y creamos el sentido de la realidad social y de nuestra propia existencia. La mente con la que pensamos esta realidad es una mente “encarnada”; es decir, es una mente incrustada en la materialidad concreta de seres vivientes que habitan un tiempo histórico y un espacio social que condiciona su humanidad (Merleau-Ponty, 1964b). Esto, sin embargo, no implica que la mente no pueda trascender su materialidad para imaginar nuevas realidades (Fielding, 2006).

Construimos y reconstruimos “realidades” haciendo diferentes representaciones del mismo hecho objetivo y material: la esclavitud que en un momento histórico se impone para muchos como legítima y normal, reaparece como ile-

gítima y despreciable en otro momento, no porque el hecho en sí haya cambiado, sino porque hemos cambiado nuestra representación y significación de este mismo hecho. Más aún, dentro de un mismo tiempo histórico pueden surgir diferentes interpretaciones de una misma condición material. Para algunos, por ejemplo, la pobreza que sufre hoy América Latina es una inevitabilidad histórica. Para la teoría marxista es un producto de la explotación y de la existencia de clases sociales. Para el cristianismo es una afrenta contra Dios y la humanidad. Lo que llamamos la realidad social, entonces, es el resultado de la confrontación entre diversas concepciones y representaciones de su sentido.

La historia, desde esta perspectiva, es una lucha permanente entre las diferentes narrativas que pueden hacerse a partir de una misma base material. Así, cuando el pensamiento nomina y explica la realidad, desarrolla la capacidad de transformarla creando nuevas realidades.

La historia, entonces, es un proceso de transformaciones materiales y subjetivas. No existe la una sin la otra. No existe una materialidad que para ser reconocida como tal, prescinda de significado. Y no es posible significar lo inexistente.

Es en este sentido que debemos interpretar la posición posmarxista que argumenta que no existen elementos “verdaderos” o “ciertos” u “objetivos” en eso que llamamos la realidad. La realidad social es una construcción en la que participan los significados que le imponemos a la materialidad, los hechos y las circunstancias de la historia.

Esta no es una perspectiva voluntarista, si por voluntarismo se entiende una visión de la historia como un proceso enteramente determinado por nuestros deseos; es decir, como un proceso que no reconoce las limitaciones estructurales dentro de las que se desarrolla el mundo y la sociedad. Tampoco es una perspectiva determinista —religiosa o secular— que asume que la política —entendida ésta como la lucha por la construcción y distribución del poder—, es marginal o irrelevante porque las leyes de un Dios providencial, o las de una dinámica económica, determinan el rumbo de la historia.

El determinismo y las limitaciones estructurales —como lo señala Alberto Guerreiro Ramos— coexisten con la libertad humana y ésta es impensable sin la existencia de limitaciones estructurales. El rumbo de la historia y de la sociedad, desde esta perspectiva, está condicionado por la existencia de relaciones, prácticas y procesos sociales institucionalizados. Esto, sin embargo, no debe ignorar que son actores sociales, con capacidad de reflexión y acción, quienes constituyen y reproducen estas estructuras. A partir de la comprensión de los marcos de limitaciones y posibilidades históricas dentro de los que opera la sociedad, los individuos pueden ampliar los límites de la realidad y las fronteras de lo posible (Guerreiro Ramos, 1970).

Así pues, las limitaciones objetivas que impone el laberinto de la historia están siempre acompañadas de espacios reales o potenciales de libertad que pueden servir para ampliar el marco de posibilidades dentro del que se desarrolla la sociedad. Descubrir y crear estos espacios es la tarea fundamental de la acción política, del pensamiento político y de la teoría social. Sin esta función reveladora y creadora, ellas pierden su razón de ser como fuerzas que sirven para trascender la realidad existente, que es siempre la realidad que define el poder para limitar la imaginación política y el horizonte histórico de la humanidad.

## **2. Marx y la dimensión subjetiva de la realidad**

Marx y su visión del mundo son productos del triunfo de una idea: la idea de la razón que en el siglo XVIII logró consolidarse en el imaginario de las élites europeas como la principal fuerza reguladora y creadora de la historia. El siglo XVIII de la Ilustración, a su vez, es el producto de las grandes transformaciones histórico-estructurales que habían tenido su origen en la Gran Crisis del siglo XVI, la que tuvo causas y expresiones sociales, religiosas, tecnológicas, políticas y culturales que incluyen: el rápido desarrollo de la tecnología militar, la rebelión de Martín Lutero contra la Iglesia católica, el descubrimiento de América, el rápido crecimiento demográfico de Europa, la intensificación del comercio, el aparecimiento de nuevas clases sociales, la nueva filosofía de Maquiavelo, la revolución de Copérnico y otras.

La Gran Crisis puso en cuestionamiento el origen, la ubicación y la naturaleza de la autoridad. Más aún, esta crisis cuestionó el sentido del orden y hasta la naturaleza de “la verdad”, que hasta este momento era definida e interpretada por la Iglesia católica (Rabb, 1975, 33-36).

Todos estos cambios y acontecimientos crearon una brecha profunda entre las experiencias colectivas de la sociedad medieval y un futuro que lucía impredecible. Esta brecha, a su vez generó un profundo sentido de inestabilidad sicosociológica e institucional.

El resquebrajamiento del orden medieval, y las fuerzas científicas, tecnológicas, económicas, políticas y teológicas que produjeron este resquebrajamiento, contribuyeron a crear un nuevo ambiente cultural en el que la seguridad humana empezó a perfilarse como una condición dependiente de la intervención humana y, particularmente, del pensamiento y de la acción política reflexiva. Esta sensación se solidificó a partir de la firma de la Paz Religiosa de Aubsburgo en 1555. Mediante este tratado se “nacionalizaron” las religiones y se puso fin al monopolio de la Iglesia católica sobre los “modos de interpretación de la historia” (de Visscher, 1957, 6; ver también Gross, 1981, 2). Este proceso culminó con el Congreso de Westphalia y los tratados de 1648, que “confirmaron la existencia de un sistema plural y secular de Estados independientes que, eventualmente, desplazaría al orden jerárquico y providencial de la Edad Media” (de Vischer, 1968, 7).

La idea de la razón como una fuerza determinante de la historia alcanzaría un punto crucial en la filosofía de Immanuel Kant quien rechazó las posiciones racionalistas y empiricistas dominantes en su tiempo. La primera proponía que el conocimiento es un producto directo de la razón. La segunda, que la experiencia es la fuente del conocimiento. Kant trascendió la idea de la razón como facultad pasiva receptora de una realidad externa y, también, la idea de la experiencia como una fuente infinita de conocimiento que la mente puede captar ilimitadamente. Para Kant, la mente condiciona la apropiación del conocimiento que proporciona la experiencia. La mente, entonces, filtra la realidad y la ordena para hacerla perceptible. Así construye el conocimiento.

“En Kant”, explica Alejandro Serrano Caldera, “conocer es construir”. Y agrega: “La razón ... no sólo capta la parte perceptible del mundo exterior, sino que para captarla la construye al integrarla en un orden determinado que es estrictamente racional” (Serrano Caldera, 1979, 44).

Con Kant, entonces, la humanidad reafirma su papel protagónico en el proceso de construcción de la historia y de la realidad social. La visión de la mente como filtro y molde

que condiciona el sentido de la realidad, le permitió a la humanidad, como señala Richard Tarnas, “establecer las leyes universales de la naturaleza, no con la actitud del pupilo que espera que la naturaleza le proporcione respuestas, sino con la actitud de un juez que la interroga con preguntas que buscan intencionalmente ser reveladoras. Tanto las preguntas como las respuestas provienen de la misma fuente: la razón” (Tarnas, 1991, 346).

Efectivamente, el uso de la razón es, para Kant, la marca de madurez intelectual que adquiere la humanidad con la Ilustración. Dice Kant: “La ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad. El mismo hombre es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de tal minoría de edad cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración” (Kant, 1995, 1).

Al ubicarse en el centro de la actividad cognoscitiva, la humanidad adquirió una estatura mayor en un universo disminuido, porque si bien el hombre adquiere centralidad en la construcción de la historia, es la humanidad —y sus limitaciones— la que se convierte ahora en la medida del conocimiento y en el punto de referencia para establecer la verdad (ver Tarnas, 1991). Para resolver esta contradicción y las tensiones que su posición creaba con relación a la idea de Dios como la medida de todas las cosas, Kant estableció una separación entre el mundo de la razón y el mundo de la fe religiosa. Así, la razón de Kant es una razón que no intenta competir con la fe porque acepta su incapacidad para entender el carácter y la esencia de Dios. La razón puede apoyarse en Dios como la fuente del *summum bonum* —elemento esencial para la construcción de la necesaria normatividad de la conducta humana—, pero nada más. Dios, desde esta perspectiva, “solamente puede ser invocado en un contexto moral” (Helm, 1997, 67).



En una de las empresas filosóficas más atrevidas y ambiciosas de la historia, Hegel intentó reconciliar la tensión entre la mente y la realidad, y entre el plano de la razón humana y el de la verdad de Dios. Dios es, para Hegel, la “ley del mundo”; es decir, la verdad, lo eterno y lo absoluto (Hegel, 1953, 11).

Y ¿dónde encuentra Hegel la mejor expresión del sentido eterno, verdadero y absoluto de Dios? En la historia universal: “Si Dios se manifiesta en plantas, animales y vidas individuales, ¿por qué no va a expresarse en la historia del mundo?” (Hegel, 1953, 11).

Con Hegel la historia se convierte en “la autobiografía de Dios” (Hook, 1950, 36). En ella se expresa el “desarrollo del Espíritu en el Tiempo” (Hegel, 1953, 20). Dios, desde esta perspectiva, es Historia (Cassirer, 1946, 262) y la obligación del hombre y de la filosofía es reconocer a Dios a través del conocimiento de ésta.

Para Hegel, entonces, la obligación del hombre no es solamente amar a Dios, sino desarrollar una “comprensión intelectual” de su esencia (Hegel, 1953, 16). Sin la intervención de la razón, la aproximación humana a Dios tiene lugar simplemente a través de los sentimientos, que constituyen “la forma más baja en la que puede existir cualquier contenido mental” (Hegel, 1953, 17). El conocimiento de Dios y de la verdad es, para Hegel, lo único que eleva a los seres humanos por encima de las bestias.

Los límites que Kant establece al conocimiento racional, entonces, son derribados por Hegel y su fe en la capacidad de la razón humana para capturar el sentido último de la historia. Este sentido, de acuerdo a Hegel, es el resultado de un proceso dialéctico mediante el cual se sintetizan los planos contradictorios de la realidad, incluyendo la tensión entre Dios y la humanidad.

Marx no fue menos ambicioso que Hegel. Ambos creyeron haber descubierto una meta-racionalidad capaz de explicar el sentido último y más profundo de la historia. Pero la racionalidad de Marx, a diferencia de la de Hegel, es una ra-

cionalidad materialista y, por lo tanto, centrada en los hechos y las circunstancias de la misma historia que trata de explicar. Esta racionalidad, por lo tanto, está separada de Dios o del espíritu y se encuentra enraizada en los procesos de producción de la sociedad. Señala Marx: "Mi método dialéctico no sólo es en su base distinto del método de Hegel, sino que es directamente su reverso. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el *demiurgo* de lo real, y lo real su simple apariencia. Para mí, por el contrario, lo ideal no es más que lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre" (Marx, 1974a, 99). Y puntualiza: "En Hegel, la dialéctica anda cabeza abajo. Es preciso ponerla sobre sus pies para descubrir el grano racional encubierto bajo la corteza mística" (Ibid., 100).

De igual forma, en su explicación de las diferencias entre el idealismo y el materialismo, Marx y Engels señalan: "Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que descende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y ligado a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (Marx y Engels, 1974, 21).

Las ideas anteriores iban a tener un profundo impacto en el desarrollo de la teoría marxista y, más concretamente, en la capacidad del marxismo para valorar la dimensión subjetiva de la realidad social. Los valores, la ética y la cultura, terminarían siendo percibidos como “reflejos”, “ecos” y “sublimaciones” de una realidad material que se asumiría como separada e independiente de sus significados. De todos estos “reflejos”, “ecos” y “sublimaciones”, las ideas de Dios que forman parte del imaginario religioso de las sociedades del mundo, serían las que recibirían menos importancia en el desarrollo de la teoría marxista, a pesar de que estas ideas jugaron un papel central en la formación del pensamiento de Marx.

En la Alemania y la Europa de Marx, explica el mismo Engels, lo religioso y lo político se mezclaban. Más aún, el debate religioso servía a veces para discutir indirectamente los temas políticos más candentes por lo que, en este tiempo, es más adecuado hablar de la existencia de visiones político-religiosas de lo social: “La política era una materia espinosa; por eso los tiros principales se dirigían contra la religión; si bien es cierto que esa lucha era también, indirectamente, sobre todo desde 1840, una batalla política” (Engels, 1974a, 361). Marx, precisamente, se transformó en un crítico de la filosofía de Hegel —después de ser uno de los discípulos— cuando ésta se convirtió en refugio de visiones políticas y religiosas conservadoras. El pensamiento de Hegel, señala Engels, “dejaba abundante margen para que en ella se albergasen las más diversas ideas prácticas de partido; y en la Alemania teórica de aquel entonces, había sobre todo dos cosas que tenían una importancia práctica: la religión y la política.” Y agrega: “Quien hiciese hincapié en el sistema de Hegel, podía ser bastante conservador en ambos terrenos; quien considerase como lo primordial el método dialéctico, podía figurar, tanto en el aspecto religioso como en el aspecto político, en la extrema oposición” (Ibid., 361).

“Personalmente”, continúa Engels, “Hegel parecía más bien inclinarse, en conjunto —pese a las explosiones de cólera revolucionaria bastantes frecuentes en sus obras—, del lado

conservador; no en vano su sistema le había costado harto más ‘duro trabajo discursivo’ que su método”. Y agrega: “Hacia fines de la década del treinta, la escisión de la escuela hegeliana fue haciéndose cada vez más patente. El ala izquierda, los llamados jóvenes hegelianos, en su lucha contra los ortodoxos pietistas y los reaccionarios feudales, iban echando por la borda, trozo a trozo, aquella postura filosófico-elegante de retraimiento ante los problemas candentes del día, que hasta allí había valido a sus doctrinas la tolerancia y la protección del Estado. En 1840, cuando la beatería ortodoxa y la reacción feudal-absolutista subieron al trono con Federico Guillermo IV, ya no había más remedio que tomar abiertamente partido. La lucha seguía dirimiéndose con armas filosóficas, pero ya no se luchaba por objetivos filosóficos abstractos; ahora, tratabase ya, directamente, de acabar con la religión heredada y con el Estado existente” (Ibid.).

Ludwig Andreas Feuerbach se destacó entre los jóvenes hegelianos a los que hace referencia Engels, proponiendo una visión materialista-naturalista del hombre y de la historia basada en una reinterpretación de la idea de Dios. Para Feuerbach, dice Engels, “nada existe fuera de la naturaleza y el hombre, y Dios y la religión son apenas el reflejo de la esencia del hombre”. En su libro *La esencia del cristianismo* (1841), agrega Engels, Feuerbach restauró “de nuevo en el trono, sin más ambages, el materialismo”. Para Feuerbach, dice Engels, “la naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser”. Y agrega: “El maleficio quedaba roto; el ‘sistema’ saltaba hecho añicos y se le daba de lado. Y la contradicción, como sólo tenía una existencia imaginaria, quedaba resuelta. Sólo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos. Con qué en-

tusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella –pese a todas sus reservas críticas–, puede verse leyendo *La Sagrada Familia*” (Ibid., 362).

Feuerbach ve a Dios como un fenómeno natural; y a la religión como la separación antinatural del hombre con su esencia divina. Dice Feuerbach: “Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, por su Dios conoces al hombre; ambas cosas son idénticas. Lo que para el hombre es Dios, es su espíritu y su alma; y lo que es el espíritu del hombre, su alma, su corazón, es precisamente su Dios, y Dios es el interior revelado, el yo perfeccionado del hombre” (Feuerbach, 1841).

La religión, continúa Feuerbach, “es la desunión del hombre consigo mismo: porque ella considera a Dios como a un ser opuesto a él. Dios no es lo que es el hombre; el hombre no es lo que es Dios; Dios es el ser infinito, el hombre el ser finito; Dios es perfecto, el hombre imperfecto; Dios es eterno, el hombre temporario; Dios es omnipotente, el hombre impotente; Dios es santo, el hombre pecaminoso. Dios y el hombre son dos extremos: Dios es lo absolutamente positivo, el contenido de todas las realidades; el hombre es sencillamente lo negativo, el concepto de la nada”. Y concluye: “Pero el hombre objetiva en la religión su propio ser secreto. Es por lo tanto necesario demostrar que esta oposición, esta discordia entre Dios y el hombre, con que empieza la religión, es una discordia entre el hombre y su propio ser” (Ibid.).

Feuerbach, entonces, abre una nueva opción filosófica frente al idealismo de Hegel. El debate entre la filosofía de Kant y la de Hegel sobre la relación entre Dios y la mente humana, o entre la fe y la razón, es puesta a un lado cuando en la filosofía de Feuerbach, Dios deja de ser el Creador de la humanidad y la medida de todas las cosas, para convertirse en una proyección humana: el “interior revelado” de la humanidad. La religión, por su parte, deja de ser un sistema de conocimiento sobre la mente de Dios, para convertirse en la racionalización y objetivación alienante de una fantasmagoría.

Para Feuerbach, señala Rodolfo Mondolfo, la religión es “el resultado de una duplicación que el hombre hace de su

ser en la distinción entre individuo y especie: la personalidad divina resulta de la objetivación de los atributos humanos, la actividad milagrosa de la omnipotencia divina proviene de atribuir la realidad a los deseos humanos. Es pues siempre una transformación de lo subjetivo en objetivo; una transformación que Feuerbach califica de arbitraria”. Y agrega: “La imaginación religiosa hace del hombre un ser pasivo, de Dios un ser activo; pero dado que la actividad atribuida a Dios no es más que el deseo del hombre, por el cual la indefinida omnipotencia se determina en actividad real, el sujeto mismo viene a ser el que obra sobre sí” (Mondolfo, 1969, 26).

En la visión de Feuerbach, entonces, el hombre es el resultado de su relación con la naturaleza. La historia, a su vez, es el trazado de esta relación en el tiempo. Esta visión de la historia va a ser rechazada por Marx para quien la historia es un fenómeno social.

Vale la pena recurrir nuevamente a Mondolfo quien explica lo novedoso y revolucionario en la posición de Marx: “Feuerbach había considerado a la humanidad como la realidad esencial del mundo y de la historia; pero su concepción de la humanidad era esencialmente naturalista. Situaba a la humanidad frente a la naturaleza considerando la acción que la humanidad ejerce sobre la naturaleza, la lucha que debe sostener continuamente contra las dificultades y los peligros naturales. Pero como la naturaleza es estática, siempre igual y no dinámica por sí misma, no podía llegarse así a una concepción historicista, a una comprensión y explicación del cambio continuo que se produce en la humanidad en el curso de la historia”. Y puntualiza: “Marx quiere considerar al hombre *en la historia*, quiere considerarlo no ya como ser natural, sino como ser esencialmente social” (Mondolfo, 1977, 18).

Marx, entonces, no percibe al hombre como una realidad natural ni a la naturaleza como una realidad estática contra la que el hombre se define. “El mundo sensorial que le rodea [al hombre]”, dicen Marx y Engels, “no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado

social, en sentido en que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades". Y agrega: "Hasta los objetos de la 'certeza sensorial' más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. Así es sabido que el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue transplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del *comercio* y, *por medio* de esta acción de una determinada sociedad y de una determinada época, fue entregado a la 'certeza sensorial' de Feuerbach (Marx y Engels, 1974, 24).

La posición de Marx con relación al materialismo naturalista quedó resumida en sus *Tesis sobre Feuerbach*. Vale la pena citarlas en su totalidad para absorber el peso que en ellas tienen el tema de la religión y la idea de Dios.

I] El defecto fundamental de todo el materialismo anterior—incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en *La Esencia del Cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma sucia—mente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación "revolucionaria", "práctico-crítica".

[II] El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico.

[III] La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ej., en Robert Owen).

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.

[IV] Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, v. gr., en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay



que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla.

[V] Feuerbach, no contento con el pensamiento abstracto, apela a la contemplación sensorial; pero no concibe la sensoriedad como una actividad sensorial humana práctica.

[VI] Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado: A hacer abstracción de la trayectoria histórica, enfocando para sí el sentimiento religioso (Gemüt) y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado. En él, la esencia humana sólo puede concebirse como "género", como una generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos.

[VII] Feuerbach no ve, por tanto, que el "sentimiento religioso" es también un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad.

[VIII] La vida social es, en esencia, práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica.

[IX] A lo que más llega el materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la "sociedad civil".

[X] El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad "civil"; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada.

[XI] Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo (Marx, 1974b, 7-10).

El marxismo latinoamericano ha prestado gran atención a la tesis número XI de Feuerbach. En realidad, la ha usado como una consigna sin relacionarla con las otras diez que la preceden; es decir, sin establecer la íntima relación que existe entre ella y las otras en las que Marx describe y analiza, desde su propia perspectiva, las circunstancias histórico-culturales y religiosas del mundo de su tiempo.

Para explicar el desarrollo social de Europa, entonces, Marx tomó en consideración y discutió la dimensión subjetiva de la realidad que intentaba transformar. Lo hizo a partir de premisas que —equivocadas o no— tenían como base una lectura seria de la cultura y la moralidad religiosa de las sociedades que él trataba de entender.

¿Cómo explicar entonces que el marxismo latinoamericano haya tendido a ignorar la dimensión subjetiva de la realidad y, especialmente, las cosmovisiones religiosas a las que, desde su propio espacio y momento histórico, hace referencia Marx en su crítica a Feuerbach?

## **El modelo causal en la obra de Marx**

Para comprender las razones por las cuales el marxismo latinoamericano ha ignorado el estudio de la dimensión subjetiva de la realidad de la región, es necesario abordar más directamente el modelo causal que forma parte del pensamiento de Marx y la manera en que este modelo fue interpretado y adoptado por el marxismo latinoamericano. Como ya se mencionó antes, para trascender la visión naturalista de Feuerbach, Marx ofreció una visión de la historia como un permanente proceso de cambio generado por relaciones sociales y económicas en permanente conflicto: “En la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica

y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una fase determinada de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas transformaciones hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de transformación por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más elevadas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado dentro de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, porque, mirando mejor, se encontrará siempre que estos objetivos sólo surgen cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización” (Marx, 1974c, 517-8).

El modelo causal que se expresa en la cita anterior ha generado una larga controversia. Muchos derivan de las palabras de Marx, una visión determinista y hasta reduccionista que sugiere que la historia y la naturaleza de los fenómenos sociales, pueden explicarse y hasta predecirse a partir de una relación causal simple y unidireccional en la que la estructura económica determina la forma y el funcionamiento de las instituciones, la cultura y la moralidad de la sociedad. Desde esta misma perspectiva, las transformaciones que sufre esta estructura económica se presentan como determinadas por una lógica histórica que inevitablemente desemboca en la sociedad sin clases.

Otros pensadores y pensadoras, sin embargo, argumentan que para comprender el modelo causal con el que Marx articuló sus principales argumentos, es necesario matizar enunciados como el citado anteriormente, con otros en los que, tanto Marx como el mismo Engels, parecen ofrecer una visión más compleja de la relación entre estructura económica y superestructura. En la muy citada carta de Engels a José Bloch, por ejemplo, se señala: “Según la concepción materialista de la historia, el factor que *en última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta —las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas— ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en

el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico. De otro modo, aplicar la teoría a una época histórica cualquiera sería más fácil que resolver una simple ecuación de primer grado” (Engels, 1974b, 514).

En esta carta, Engels ofrece una visión más compleja de la realidad social que la que ofrece en otros de sus escritos. La carta a Bloch, sin embargo, no termina de aclarar el modelo causal que Engels y Marx utilizaron para articular su visión de la historia. Más aún, no termina de eliminar los elementos deterministas de esta visión, porque después de reconocer la multicausalidad de la historia, termina señalando que en último término, “acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico”. En esta misma carta y en una de sus expresiones más ambiguas, Engels también señala: “Somos nosotros mismos quienes hacemos nuestra historia, pero la hacemos, en primer lugar con arreglo a premisas y condiciones muy concretas. Entre ellas, son las económicas las que deciden en última instancia. Pero también desempeñan su papel, aunque no sea decisivo, las condiciones políticas, y hasta la tradición, que merodea como un duende en las cabezas de los hombres” (Ibid.).

La vaguedad del enunciado de Engels contrasta con la claridad y firmeza del enunciado de Marx que dice: “No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Marx, 1974c, 518). O esta otra: “Al cambiar la base económica se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella” (Ibid.).

En éstas y en muchas otras ocasiones, Marx muestra una marcada tendencia a establecer un modelo causal determinista organizado alrededor del factor económico. Y aunque es cierto que se pueden encontrar frases en las que tanto Marx como Engels flexibilizan el tono con el que discuten su

modelo causal, también es cierto que estas explicaciones aclaratorias no retroalimentan ni corrigen sus argumentos teóricos centrales que tienen, casi siempre, un sentido o, al menos, una inclinación determinista.

Los estudios históricos de Marx tampoco fueron usados por este autor para aclarar el modelo causal —a veces implícito, a veces explícito—, en sus argumentos y posiciones teóricas. En *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, por ejemplo, Marx le atribuye al factor político y, en particular al Estado, la posibilidad de actuar en contraposición con los intereses de la burguesía. Esta visión, sin embargo, coexiste con otras que la niegan. En el prólogo de la segunda edición de esta obra, por ejemplo, Marx enfatiza que el *coup d'état* del 2 de diciembre de 1851 en Francia, no podía explicarse como un evento creado por un “mediocre y grotesco” Luis Bonaparte, sino como el resultado de la lucha de clases en este país (Marx, 1974d, 405). Engels, como siempre, va más allá y, en su prólogo a la tercera edición alemana de la misma obra, afirma que el análisis de Marx confirma “la gran ley que rige la marcha de la historia”. Como descubridor de esta ley, dice Engels, Marx “jamás se veía sorprendido por los acontecimientos”. Y añade: “Fue precisamente Marx el primero que descubrió la gran ley que rige la marcha de la historia, la ley según la cual todas las luchas históricas, ya se desarrollen en el terreno de lo político, en el religioso, en el filosófico o en otro terreno ideológico cualquiera, no son, en realidad, más que la expresión más o menos clara de luchas entre clases sociales, y que la existencia, y por tanto también los choques de estas clases, están condicionados, a su vez, por el grado de desarrollo de su situación económica, por el carácter y el modo de su producción y de su cambio condicionado por ésta. Dicha ley, que tiene para la Historia la misma importancia que la ley de la transformación de la energía para las Ciencias Naturales, fue también lo que le dio aquí la clave para comprender la historia de la Segunda República Francesa” (Engels, 1974c, 407).

A pesar de haber enunciado frases como ésta, Engels no aceptó en forma definitiva su responsabilidad por la interpre-

tación determinista de las ideas de Marx. Prefirió achacársela a sus seguidores. Señalaba Engels: “El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios, teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones. Pero, tan pronto como se trataba de exponer una época histórica y, por tanto, de aplicar prácticamente el principio, cambiaba la cosa, y ya no había posibilidad de error. Desgraciadamente, ocurre con harta frecuencia que se cree haber entendido totalmente y que se puede manejar sin más una nueva teoría por el mero hecho de haberse asimilado, y no siempre exactamente, sus tesis fundamentales. De este reproche no se hallan exentos muchos de los nuevos ‘marxistas’ y así se explican muchas de las cosas peregrinas que han aportado” (Engels, 1974b, 515-6).

### **La relevancia de Marx y sus contradicciones**

Es inútil tratar de elucidar el “verdadero” pensamiento de Marx, si por “verdadero” se entiende una interpretación definitiva que elimine o integre armoniosamente todas las incoherencias y contradicciones que forman parte de su obra. Éstas son reales e inevitables porque en los escritos de Marx y Engels se mezclan la filosofía y la polémica, el análisis frío y el discurso apasionado, el insulto y la explicación.

Son inevitables, además, porque la obra de Marx no es una obra “terminada”. Tal como lo señala Bernard Crick, Marx “jamás estableció su pensamiento en forma completa y totalmente consistente y, menos aún, le dio una expresión final”. Crick nos recuerda que *El Capital* no fue terminado y que el *Anti-Dühring* “es una exposición clara del marxismo pero es de Engels, y Engels era más sistemático pero también más dogmático que Marx” (Crick, 1992, 76). Por otra parte, el *Manifiesto Comunista*, “es la expresión más amplia y más

influyente” de la teoría general de Marx; pero está escrito como un panfleto para emocionar y movilizar a las masas, y no para debatirse con la frialdad con que debe discutirse un tema tan delicado y complejo como el de la causalidad en el desarrollo de la historia y de la sociedad.

La precariedad de la vida política y material de Marx también contribuyó a la fragmentación de su obra. Sus frecuentes exilios y su permanente pobreza, reflejados dramáticamente en su correspondencia personal, fueron un obstáculo para la sistematización y el ordenamiento de sus ideas (ver Padover, 1979). Jaime Massardo ilustra el drama de Marx citando su carta de 1868, a Nikolái Frántsevich Danielson, traductor al ruso del primer tomo de *El Capital*: “Yo mismo carezco de una recopilación de mis trabajos, los que fueron escritos en diferentes idiomas e impresos en diferentes lugares” (Marx, 2007, 120).

La mezcla de intereses, objetivos y prioridades teóricas y políticas con la que operaba Marx, aunada a las difíciles circunstancias en las que le tocó escribir y vivir, también explican las ambigüedades e imprecisiones de su vocabulario conceptual. Marx, como lo señala Bertell Ollman, ni siquiera ofrece definiciones explícitas de sus principales conceptos. Peor aún, el significado aparente de sus conceptos centrales cambia –a veces considerablemente–, con el contexto dentro del cual los emplea. Ollman recuerda las palabras de Vilfredo Pareto, para quien los conceptos de Marx, eran “como murciélagos” porque en ellos “uno puede ver pájaros y ratones” (Ollman, 1976, 3).

Sergio Bagú también comentó las imprecisiones conceptuales que forman parte de la obra de Marx, señalando que categorías tan centrales como “capital”, “modo de producción capitalista”, “producción capitalista” y otros, son usados por Marx como sinónimos (Bagú, 1977, 73). De todos ellos, el concepto “modo de producción” es particularmente problemático, para los que tratan de utilizarlo como una categoría de validez universal para organizar la historia de las sociedades del mundo.



Bagú, además, señala algo que puede ayudar a entender la fuerza causal de la economía en la obra de Marx. Para Bagú, la preocupación central de Marx con el modo de producción capitalista le impidió estudiar la sociedad capitalista en su totalidad; es decir, mas allá de su dimensión económica: “Nuestra conclusión es que la obra económica de Marx estuvo primordialmente destinada a analizar *el modo de producción capitalista*, tarea que no logró finalizar, aunque su plan quedó en este aspecto casi concluido...pero el cuadro general de la *sociedad capitalista* quedó, a pesar de ello, considerablemente menos completo que el *modo de producción capitalista*” (Bagú, 1977, 68).

Algunos sugieren que las imprecisiones conceptuales que se le atribuyen a Marx tienen que ver, más bien, con la tendencia de sus seguidores a otorgarles un sentido universal a los conceptos que él utilizó, olvidando que Marx no tuvo interés en desarrollar una teoría general de los modos de producción que forman parte del desarrollo social de Europa y, mucho menos del mundo en su totalidad. El interés y hasta la obsesión intelectual de Marx era formular una teoría del modo capitalista de producción, teniendo como referencia fundamental a los países más económicamente desarrollados de Europa (Hindess y Hirst, 1977, 222).

Bob Jessop confirma lo anterior cuando señala que Marx se preocupó, fundamentalmente, por estudiar el modo capitalista de producción. Así, sus referencias a los modos de producción precapitalistas no son hechas con la intención de explicarlos sino, más bien, para establecer, comparativamente, la especificidad histórica del modelo capitalista (Jessop, 1990, 289).

A todo lo antes señalado es necesario agregar algo que no debería escapar la atención de los estudiosos y seguidores de Marx. Tanto Marx como Engels fueron condicionados por el momento histórico y la realidad espacial dentro de la que pensaron y escribieron su obra. Si tomamos en cuenta el peso y el prestigio que la ciencia y el método científico tenían en Europa durante la segunda mitad del siglo XIX, es fácil entender que pensadores de su estatura, se hubiesen “infestado

con el entusiasmo científico de sus días,” y creído en la posibilidad de descubrir leyes y relaciones causales que determinan el sentido de la historia y de la sociedad (Kolakowsky, 2005, 308-9.) Ver también Capra, 1983; Witt-Hansen, 1977. Basta recordar las palabras de Engels en su oración fúnebre frente al cadáver de Marx: “Así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana: el hecho, tan sencillo, pero oculto bajo la maleza ideológica, de que el hombre necesita, en primer lugar, comer, beber, tener un techo y vestirse antes de poder hacer política, ciencia, arte, religión, etc.; que, por tanto, la producción de los medios de vida inmediatos, materiales, y por consiguiente, la correspondiente fase económica de desarrollo de un pueblo o una época es la base a partir de la cual se han desarrollado las instituciones políticas, las concepciones jurídicas, las ideas artísticas e incluso las ideas religiosas de los hombres y con arreglo a la cual deben, por tanto, explicarse, y no al revés, como hasta entonces se había venido haciendo” (Engels, 1974d, 171-3).

Finalmente, debe reconocerse que los elementos deterministas y economicistas que forman parte de la obra de Marx tienen una explicación –no justificación– si se toma en cuenta que Marx escribió teniendo como referencia inmediata el desarrollo capitalista europeo y, sobre todo, el de Inglaterra. Era comprensible –no justificable– que el sentido de lo material en el pensamiento de Marx tendiese con frecuencia a reducirse a lo económico. Después de todo, su perspectiva teórica estaba condicionada por el desarrollo histórico de la sociedad más industrializada del mundo.

A lo largo de todo el siglo XVIII, la sociedad inglesa se vio transformada por el aparecimiento de nuevas tecnologías productivas y organizativas que facilitaron el desarrollo de la industria, el comercio, la banca, las finanzas y la organización de la clase trabajadora. Más concretamente, la Inglaterra que sirvió de principal punto de referencia a la obra de Marx, vivía –mientras él la estudiaba– un proceso sin precedentes en la historia de la humanidad: la rápida absorción de la vida social por la lógica económica, legal y política de un capitalis-

mo en violento desarrollo. Esto lo expresó el mismo Marx, en el segundo volumen de *El Capital*, cuando haciendo referencia a las transformaciones sufridas por Inglaterra entre 1846 y 1866, dice: "Ningún período de la historia moderna es tan propicio para el estudio de la acumulación capitalista como el que abarca los últimos veinte años. Es como si aquella hubiera topado con el bolso de Fortunato. Pero de todos los países es nuevamente Inglaterra la que aporta el ejemplo clásico: porque ocupa el primer puesto en el mercado mundial, porque sólo aquí el modo capitalista de producción se ha desarrollado de manera plena y, finalmente, porque la introducción del reino milenario del librecambio, a partir de 1846, despojó a la economía vulgar de su último refugio" (Marx, 1867).

Para tener una idea del desarrollo de la fuerza productiva del capital durante este período, basta señalar que la producción de acero en Inglaterra pasó de 243 mil toneladas en 1815 a 7.4 millones de toneladas en 1885. La de carbón pasó de 13 millones de toneladas a 159.4 millones de toneladas en el mismo período. Todo este desarrollo económico sucedió en forma paralela a un rápido crecimiento poblacional. En 1811 la población de Inglaterra y Gales alcanzaba los 10 millones 164 mil habitantes. En 1881 era ya de 25 millones 974 mil habitantes (Checkland, 1964, 6).

El tremendo impacto social de todos estos cambios fue percibido por Marx y Engels. En *La Ideología Alemana*, ellos señalan que el capitalismo en Inglaterra y Europa había destruido "donde le fue posible la ideología, la religión, la moral, etc. y, donde no pudo hacerlo, las convirtió en una mentira palpable". Y agregan: "Colocó la ciencia de la naturaleza bajo la férula del capital y arrancó a la división del trabajo la última apariencia de un régimen natural. Acabó, en términos generales, con todas las relaciones naturales, en la medida en que era posible hacerlo del trabajo, y redujo todas las relaciones naturales a relaciones basadas en el dinero. Creó en vez de las ciudades formadas naturalmente, las grandes ciudades industriales modernas, que surgían de la noche a la mañana. Destruyó, donde quiera que penetrase, la artesanía y todas las fases anteriores de la industria. Puso cima al triunfo de la ciudad comercial sobre el campo..." (Marx y Engels, 1974, 60).

Sergio Bagú también ha destacado el especial contexto histórico que condicionó el pensamiento de Marx. Señala algo que con frecuencia ignoran los que hacen un uso textual de la obra de Marx. Dice Bagú: “Marx falleció en 1883 y Engels en 1895. Fueron ambos testigos de la aparición de la siderurgia, del aprovechamiento industrial del petróleo, de la fabricación de energía eléctrica, de la gran expansión del ferrocarril, de la aplicación de la máquina de vapor al transporte de larga distancia por agua y de la producción en serie que llevó la división del trabajo a una etapa muy avanzada de tecnificación. La tecnología de la producción fue sufriendo, ante sus ojos, los cambios más radicales y, con ella, alterándose también la distribución de la propiedad de los medios de producción. Marx alcanzó a observar el inicio de la gran revolución industrial en Estados Unidos y Alemania; Engels, a presenciar los anuncios de la aparición del primer coloso industrial en el Extremo Oriente: Japón. Estas radicales transformaciones tecnológicas y organizativas en la producción de bienes estimularon otras, igualmente radicales, en la financiación y la comercialización. El mercado financiero se diversificó, se tecnificó y se amplió con rapidez sorprendente” (Bagú, 1977,16).

Las condiciones de los pobres y de la clase trabajadora generadas por los cambios que apunta Bagú, eran visibles y repugnantes para cualquiera que tuviera un mínimo de sensibilidad social. Basta recordar que fue hasta en 1842 que en Inglaterra se aprobó la *Mines Act* prohibiendo el empleo de mujeres y niños menores de 10 años en el trabajo de minas. El *Agricultural Act*, que prohibió el trabajo de niños menores de 9 años, se aprobó hasta en 1867 (Mathias, 1983, 183). Y no fue sino hasta en 1883 que el *Factory Act* limitó a 8, el número de horas de trabajo para los niños de entre 9 y 13 años; y a 12 para los niños entre 14 y 18 (Ibid., 182). Si a todo esto se agregan las crisis del desarrollo capitalista que sufrió Inglaterra entre 1875 y 1879, y sus secuelas de desempleo, pobreza e inseguridad, “no era implausible pensar” como lo señala Hobsbawm, “que la sociedad europea estaba al borde de la revolución o que la clase trabajadora lideraría esa transformación” (Hobsbawm, 1998, 25; ver Hill, 1957, 185).

Finalmente, es necesario señalar que el desarrollo de la ciencia y la tecnología intensificó en Europa el proceso de secularización de la sociedad, provocando “el desplazamiento de la teología por la filosofía y del Dios Omnipotente por el Legislador Omnipotente” (Schmitt, 1985, 36). El desarrollo científico y tecnológico, en otras palabras, promovió el desplazamiento de la visión judeo-cristiana de la historia hacia el campo de la política y la filosofía. “La modernidad”, señala Ernesto Laclau, “va a retener de la visión cristiana tanto la afirmación de una realidad absoluta [que para el cristianismo es Dios] como la aspiración de lograr una representación total de la historia como una secuencia necesaria de eventos [el sentido de la historia cristiana marcada por el nacimiento y muerte de Jesús]”. La realidad y la historia, sin embargo, tenían que explicarse ahora a través de “principios internos al mundo”. En estas circunstancias, “la razón fue llamada a jugar un rol sin precedentes” (Laclau, 1991, 56).

La visión del mundo y de la historia articulada por Marx, entonces, expresa la fuerza de la razón, pero también el peso de una visión histórica que se deriva de la tradición judeo-cristiana. En este sentido, como lo señala George Lichtheim, la filosofía alemana dentro de la que se ubica Marx, debe verse como la expresión de “un protestantismo secularizado” (Lichtheim, 1982, 3). En estas circunstancias, era posible pensar, como lo hizo Marx, en la construcción del cielo en la tierra. Después de todo, como señala Marx en su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, “en Alemania la crítica de la religión se halla fundamentalmente terminada.” Y agrega: “La existencia profana del error se halla comprometida, desde que ha quedado refutada su celestial *oratio pro aris et focis* (discurso a favor de los altares y los hogares; es decir, en este caso, de los símbolos del Estado y de la sociedad burguesa). Tras buscar un superhombre en la realidad fantástica del cielo, el hombre se ha encontrado sólo con el reflejo de sí mismo y le ha perdido el gusto a no encontrar más que esta apariencia de sí, el antihombre, cuando lo que busca y tiene que buscar es su verdadera realidad”. Continúa Marx: “Tras la superación del más allá de la verdad, la tarea de la historia es establecer la verdad del más acá. Es a una filosofía al

servicio de la historia a quien corresponde en primera línea la tarea de desenmascarar la enajenación de sí mismo en sus formas profanas, después que ha sido desenmascarada la figura santificada de la enajenación del hombre por sí mismo. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica de la ley, la crítica de la teología en crítica de la política” (Marx, 1967, 249-51).

La política y el poder, desde la perspectiva de Marx, se podían estudiar –en la Europa de su tiempo–, como fuerzas que operaban dentro de un espacio secular separado de lo sagrado y lo sobrenatural. El pensamiento político y la teoría social, en estas circunstancias, debían concentrar sus energías en el desentrañamiento de la dinámica mediante la cual se organizan y reproducen las estructuras dentro de las que opera la sociedad. Los temas de Dios y de la relación entre la fe y la razón, centrales en la historia de la filosofía europea y alemana hasta este momento, formaban parte de una historia superada. Con el desarrollo y la consolidación del capitalismo, lo religioso había sido subsumido por las estructuras y las instituciones del capital. En estas circunstancias, lo fundamental era la superación de la enajenación económica ya que, para Marx, ella abarcaba la enajenación “material” y la de la “conciencia” (Marx, 1844).

Para Marx, entonces, la dimensión subjetiva de la realidad social era secundaria porque estaba incorporada a la realidad material del capitalismo arrasante de su tiempo. En esas circunstancias, era posible especular y hasta generalizar que no son las ideas, las leyes y los valores los que determinan la realidad material de la economía en la que vive y sobrevive la sociedad, sino al revés. De acuerdo a esta explicación, la base económica de la sociedad determina –en primera o última instancia– la superestructura donde se alojan los valores y significados que articulan el sentido de la realidad.

Más aún, en las condiciones en las que vivió y escribió Marx, las especificidades del tipo de producción capitalista habían terminado definiendo –y reduciendo– el sentido del concepto más amplio de “producción”. Esto lo confirma Raymond Williams cuando señala que “Marx conocía la diferencia entre producción en general y producción capitalista en particular”. Pero Williams, agrega Edgardo Gutiérrez, “sos-

tiene que [Marx] sucumbió, en su análisis de la producción capitalista, al uso de los términos que la propia producción capitalista le proporcionaba” (Gutiérrez, 2003/2004).

Edgardo Gutiérrez continúa exponiendo y explicando el pensamiento de Williams para explicar esta confusión conceptual: “Como Marx vivía en una sociedad capitalista disponía de su lenguaje y éste entendía a las fuerzas productivas como un mundo autosubsistente. Williams dice que el marxismo tomó el color de un materialismo burgués y capitalista por esa dependencia del lenguaje. Creer que las fuerzas productivas son la industria, e incluso a menudo la industria pesada, es el producto de un uso del lenguaje que deriva de la revolución industrial y que el marxismo ha adoptado acríticamente” (Ibid.).

Las consecuencias de estas extrapolaciones y reducciones conceptuales han sido fatales para América Latina. Las especificidades de los modos de producción que pudieron existir en las sociedades de la región han sido ignoradas por los que, utilizando acríticamente y ahistóricamente el vocabulario conceptual de Marx, buscan, simplemente, aquellas características productivas que se asemejan a las del capitalismo que estudió Marx.

En sociedades en donde el capitalismo no se desarrolló con la intensidad como la que presenció Marx, el concepto de producción debe emplearse en un sentido amplio. En América Latina, por ejemplo, la cultura religiosa debe estudiarse como una expresión del nivel de las fuerzas productivas y no, como el reflejo o sub producto de una lógica capitalista que no es siempre dominante y que, en muchos casos, es prácticamente inexistente. En América Latina, la lógica instrumental del capitalismo nunca logró domesticar –como lo señalara Marx y el mismo Weber para el caso de Europa– los valores que forman parte del imaginario colectivo de las sociedades de la región. No se puede decir de América Latina, entonces, lo que Marx y Engels dijeron de Alemania cuando señalaron que en este país el capitalismo había destruido “donde le fue posible la ideología, la religión, la moral...y, donde no pudo hacerlo, las convirtió en una mentira palpable” (Marx y Engels, 1974, 60).

### **3. El marxismo antes de la revolución bolchevique**

Después de la muerte de Marx en 1883, Engels asumió el liderazgo intelectual del “marxismo”, hasta su fallecimiento en 1895. Muy pronto, las ideas que ambos crearon y compartieron tuvieron que enfrentar las inevitables evaluaciones críticas de su validez frente al complejo y contradictorio desarrollo del capitalismo europeo.

El período que se extiende desde 1889 –año en que se funda la Segunda Internacional– hasta 1914 –cuando se inicia la primera guerra mundial–, fue un período de gran vitalidad teórica para el marxismo. Leszek Kolakowski se refiere a este período como “la edad de oro” del pensamiento marxista. “La doctrina marxista”, señala, “había sido suficientemente definida para constituir una escuela de pensamiento reconocible; al mismo tiempo, no estaba rígidamente codificada o sujeta a una ortodoxia dogmática como para que se pudiera descartar la discusión o la promoción de soluciones contrarias a los problemas teóricos y tácticos [que formaban parte del pensamiento socialista]” (Kolakowski, 2005, 355).

Durante este período, la discusión de las especificidades históricas de sociedades como Austria, Rusia, Polonia, Italia, Inglaterra, España, Bélgica y otras, jugó un papel central en la interpretación del pensamiento de Marx. La tradición intelectual italiana, por ejemplo, marcada por su particular orientación filosófica humanista y su rechazo al cientificismo y al positivismo en cualquiera de sus formas, produjo una



tradición marxista en la que, por ejemplo, las ideas eran percibidas como fuerzas que participaban en la construcción de la historia y no, simplemente, como reflejos de una dinámica estructural determinada por el modo de producción de la sociedad. Antonio Labriola sería el principal representante del marxismo italiano de esta época. Más tarde, Antonio Gramsci continuaría y reafirmaría esta tradición (Ibid., 496-510).

Kolakowsky señala que, desde un punto de vista doctrinal, los conflictos que marcan el desarrollo del marxismo durante este período pueden reducirse a tres: la disputa revisionista, el choque entre los mencheviques y los bolcheviques, sobre todo después de la revolución rusa de 1905, y la lucha contra el anarquismo (Ibid., 359; ver también McLellan, 2007). De estos tres conflictos, el primero es esencial para construir la ruta teórica mínima necesaria para entender los orígenes y la naturaleza del marxismo latinoamericano.

El “revisionismo” tuvo su origen en Alemania y fue iniciado por Edward Bernstein, uno de los principales seguidores de Marx y uno de los teóricos socialistas más importantes de su tiempo. Bernstein abrió este debate con un artículo publicado en 1895 titulado *La lucha de clases en Francia*. Continuó con la serie *Problemas del Socialismo*, publicada entre 1896 y 1898 y, finalmente, con su libro *Las premisas del socialismo y las tareas de la social democracia* (1899), en el que articula su crítica más contundente al pensamiento de Marx (McLellan, 2007, 23-26).

Los componentes particulares de la crítica de Bernstein incluyen: su interpretación de la teoría del valor en Marx, su análisis del desarrollo del capitalismo europeo, y su evaluación de la pertinencia y viabilidad del cambio revolucionario en la Europa de su tiempo. Bernstein argumentaba que la teoría del valor era una abstracción de poca utilidad. Señalaba, además, que contrario a las predicciones de Marx, las condiciones de vida del proletariado habían mejorado. También argumentaba que la propiedad de los medios de producción —a pesar del surgimiento de los carteles, los *trusts* y los monopolios—, se había ampliado con la proliferación de pequeños

y medianos empresarios. Todo esto lo llevó a señalar que la crisis del capitalismo no era evidente y que, más que insistir en un fin supuestamente inevitable de este sistema, era preciso luchar para que su desarrollo tuviese un impacto positivo en las condiciones de vida de los trabajadores. En vez de una revolución, entonces, proponía un proceso de reformas con horizonte revolucionario (Ibid., 23-38; De Blas Guerrero, 1993).

El componente medular de la crítica de Bernstein, sin embargo, lo constituye su reconsideración del valor del materialismo dialéctico y del materialismo histórico. Bernstein rechazaba la visión de la historia como un proceso guiado por una lógica pre-establecida que hace inevitable el fin del capitalismo y el triunfo de la sociedad sin clases. Atribuía la presencia de esta visión en el pensamiento de Marx y Engels, al hecho de que ambos se habían visto obligados a defender –con fuerza y hasta con rigidez– su visión materialista de la historia, para contrarrestar el peso de las visiones idealistas imperantes en su tiempo.

En otras palabras, argumentaba que la intensidad política del ambiente en el que Marx y Engels escribieron su obra, los empujó a hacer afirmaciones categóricas que desembocaron en interpretaciones dogmáticas de su pensamiento. Un ejemplo de estas afirmaciones se encuentra en el prólogo a la primera edición de *El Capital*, donde Marx habla de “las leyes naturales de la producción capitalista”. De la supuesta existencia de estas leyes se deriva una visión unilineal de la historia de la humanidad que se expresa en la idea de que “el país industrialmente más desarrollado no hace más que mostrar al que es menos desarrollado el cuadro de su propio porvenir” (Marx, 1974e, 89).

Bernstein se refirió a los creyentes de esta visión de la historia como “calvinistas sin Dios”, resaltando así la convicción dogmática con que muchos esperaban el inevitable fin del capitalismo y el también inevitable surgimiento de la sociedad sin clases. El creyente materialista, señalaba Bernstein, “no cree en una predestinación ordenada por una divinidad, pero sí cree y debe creer que, empezando en cualquier

momento predeterminado, todos los eventos futuros son...determinados de antemano" (Bernstein, 1899).

A pesar de su tono sarcástico, la observación de Bernstein no debe interpretarse simplemente como una burla. En realidad, la visión determinista de la historia en el marxismo guarda una enorme similitud con la visión providencialista cristiana. Más aún, el determinismo puede verse como una versión secularizada del providencialismo.

El providencialismo es una visión de la historia como un proceso ordenado por Dios hasta en sus últimas consecuencias. En el calvinismo, se expresa fundamentalmente en la idea de que la suerte de todos los seres humanos, después de la muerte, está predeterminada por Dios desde su nacimiento. En el cristianismo, en general, se expresa en la visión de un Dios omnipotente que lo decide todo. Esta visión, a pesar de la secularización experimentada por Europa en la segunda mitad del siglo XIX, estaba presente en la cultura alemana y europea dentro de la que Marx y sus seguidores formularon y defendieron sus ideas.

Frente a la posición determinista de los "creyentes materialistas", Bernstein proponía una visión teórica que sus críticos rechazaron por "eclectica". Argumentaba que el valor central de la filosofía de la historia articulada por Marx radicaba en el peso y el reconocimiento que ella otorgaba a la base material de la sociedad como factor condicionante de su desarrollo. Defendía esta filosofía y señalaba que era un grave error trivializarla y transformarla en la expresión de una relación mecánica entre base económica y superestructura. Proponía, en pocas palabras, que el pensamiento de Marx y el de Engels se ampliara, flexibilizara y enriqueciera tomando en consideración las enseñanzas que arrojaba el desarrollo real del capitalismo en Europa.

Una de estas enseñanzas, señalaba Bernstein, era que el triunfo de la justicia no depende de leyes históricas, sino de la capacidad de la política —como acción y reflexión— para imponer un sentido normativo que domestique los hechos y las circunstancias que marcan el paso del tiempo. Con Berns-

tein, como lo señala Pierre Souyri, la lucha por el socialismo no se deriva de “la agravación de las condiciones objetivas de la sociedad ni se funda ya en la necesidad histórica de la decadencia del capitalismo”. Para él, la lucha por el socialismo “no tiene más punto de apoyo que la aspiración a un ideal” (Souyri, 1971, 18-19).

Bernstein va a llegar así a la conclusión “de que la ‘teoría científica’, cuyo único objeto consiste en comprender el movimiento de la realidad...debe recibir necesariamente un complemento ético” (Ibid., 19). Se explica y se transforma la realidad, entonces, a partir de una posición normativa que, para ser real y efectiva, debe nutrirse de la misma realidad que se quiere cambiar. La teoría, desde esta perspectiva, no debe verse como un sistema de ideas que son moral y éticamente neutras o autocontenidas.

Karl Kautsky, oficialmente reconocido como el heredero de Marx y Engels, asumió la defensa de las posiciones marxistas atacadas por Bernstein. Para Kautsky –fuertemente influenciado por Darwin– la historia era un proceso que se enmarca dentro de una dinámica que necesariamente desemboca en la decadencia del capitalismo, el colapso de la sociedad burguesa y el triunfo de la sociedad sin clases.

Kautsky, además, mantuvo que la clase media terminaría luchando a la par de la clase trabajadora. En cuanto a la crítica de Bernstein a la idea de un socialismo científico fundamentado en el materialismo histórico, Kautsky acusó a Bernstein de crear una visión falsificada del pensamiento de Marx para luego descargar su crítica sobre esta visión. Más concretamente, lo acusó de sobresimplificar el modelo causal utilizado por Marx y de presentarlo como una simple relación de determinación entre estructura económica y superestructura.

Kautsky argumentaba que la determinación de la economía en el pensamiento de Marx actúa en el largo plazo. Es decir, no implicaba que cada pensamiento y cada idea estén determinados por la economía, sino que la mentalidad de la sociedad se transforma en función de los cambios que sufren su base material y, más concretamente, económica. Para de-

fender esta posición, señalaba que la mente humana tiene una tendencia conservadora; es decir, que el “factor psicológico” se mantiene constante en la historia y solamente cambia como resultado de las transformaciones económicas de la sociedad (Kautsky, 1902).

Lenin sintetizó, desde su propia perspectiva, el debate entre Bernstein y Kautsky. Al mismo tiempo, expresó sus propias inclinaciones teóricas sobre los temas discutidos: “Kautsky comienza su anticrítica por el problema del método. Examina las objeciones de Bernstein sobre la concepción materialista de la historia y demuestra que Bernstein confundió la noción de ‘determinismo’ con la de ‘mecanicismo’, confundió el libre albedrío con la libertad de acción, identificó sin ningún fundamento, la necesidad histórica y la situación forzada, sin salida, de los hombres. La remanida acusación de fatalismo que repite Bernstein, ya ha sido refutada por las premisas esenciales de la teoría histórica de Marx. No se puede reducir todo al desarrollo de las fuerzas productivas, dice Bernstein. También hay que ‘tener en cuenta’ otros factores. Muy bien, responde Kautsky, pero eso es lo que debe hacer todo investigador, cualquiera que sea la concepción de la historia que lo guíe. Aquel que pretenda obligarnos a renunciar al método de Marx, que tan brillantemente se ha justificado y se justifica en la práctica, debe elegir entre dos caminos: o renuncia por completo a la idea de la regularidad, de la inevitabilidad del proceso histórico —y entonces arroja por la borda todas las tendencias de dar a la sociología una base científica—, o bien debe demostrar cómo, partiendo de otros factores (por ejemplo, de concepciones éticas), se puede llegar a la conclusión de que el proceso histórico es inevitable, debe demostrarlo por un análisis que sea capaz de resistir la más lejana confrontación con el análisis que hace Marx en *El Capital*” (Lenin, 1967, 146-147).

Para Lenin, el revisionismo de Bernstein atentaba contra la condición científica de la teoría marxista que, para él, “sirve directamente a la educación y a la organización de la clase de vanguardia de la sociedad moderna, que señala las

tareas de esta clase y demuestra la sustitución inevitable –en virtud del desarrollo económico– del régimen actual por un nuevo orden de cosas” (Lenin, 1981a, 66). Nótese, en esta cita, la marcada orientación utilitaria de la defensa que hace Lenin del carácter científico del marxismo.

Rosa Luxemburgo también criticó a Bernstein y lo acusó de hacer de su propuesta reformista, un fin en sí mismo. En otras palabras, lo acusó de proponer un reformismo que, desde su perspectiva, eliminaba la posibilidad de reemplazar el modelo capitalista. Dice Luxemburgo en su libro *Reforma y Revolución*: “Bernstein comenzó su revisión de la socialdemocracia abandonando la teoría del colapso capitalista. Ésta, sin embargo, es la médula del socialismo científico. Rechazándola, Bernstein rechaza totalmente la doctrina del socialismo. En el curso de la discusión, abandona, una después de otra, todas las posiciones del socialismo, que él dice defender, para poder sustentar su primera afirmación. Sin el colapso del capitalismo no se puede expropiar a la clase capitalista. Por consiguiente, Bernstein renuncia a la expropiación y prefiere una realización progresiva del ‘principio cooperativo’ como mira del movimiento obrero” (Luxemburgo, 1967, 98).

Independientemente de la evaluación que se haga de las diferentes posiciones del debate *revisionista*, es necesario reconocer que el marxismo se revela en esta discusión, como una teoría viva y en pleno desarrollo. Ni las objeciones de Bernstein al determinismo marxista, ni los temores de Luxemburgo, Kautsky y Lenin pueden descalificarse fácilmente. Constituyen un conjunto de preocupaciones que, en el momento en que se expresaron, formaban parte integral del pensamiento y de la práctica política marxista revolucionaria.

Con el triunfo de la revolución bolchevique, la efervescencia teórica y su íntima relación con la práctica política van a reducirse considerablemente. A partir de este evento histórico, las urgencias de la práctica política van a promover la instrumentalización del pensamiento marxista como técnica y discurso de dominación. Este proceso se apoyó en lecturas e interpretaciones del pensamiento de Marx que

acentuaban las articulaciones teóricas más reduccionistas y deterministas que se encuentran en su obra. El resultado de este esfuerzo, medido a través de la experiencia de la Unión Soviética, fue la reafirmación de una de las principales incongruencias que forman parte del pensamiento de Marx: la contradicción entre el espíritu humanista y liberador que informa su obra, y la visión que esta misma obra ofrece de la historia, como un proceso guiado por leyes que los hombres y las mujeres no controlan.

## **El individuo y la historia**

Marx, al igual que Hegel, intentó descubrir una meta-racionalidad que fuera capaz de explicar el sentido último y más profundo de la historia. Para Hegel, esta racionalidad surge del poder del “espíritu” que se expresa en el mundo mediante un proceso de contradicciones y síntesis que gradualmente construye y perfecciona el sentido de la historia de la humanidad.

Esta visión fue criticada por Søren Kierkegaard, entre otras cosas, porque al proponer la existencia de una racionalidad suprahistórica y absoluta, Hegel devaluaba la fuerza de la ética individual. Para Kierkegaard, por el contrario, la sociedad y la historia son realidades que solamente puede concebirse, desarrollarse y mejorarse, si el individuo es considerado como su elemento constitutivo fundamental (ver Hamilton, 1969). Solamente el individuo—inmerso en la complejidad de su drama existencial—, tiene la capacidad para desarrollar el potencial humano que, para Kierkegaard, es necesario para acercarse a Dios, la representación del bien absoluto.

El individualismo que predica Kierkegaard no es un individualismo asocial o, peor aún, amoral. Para acercarse a Dios, señalaba el pensador danés, el individuo tiene que vivir éticamente. Esto significa, fundamentalmente, que tiene que enfrentar en cada momento de su vida la disyuntiva que Kierkegaard expresa en el título de su obra “Esto o lo otro” (Kierkegaard, 1946). Escoger entre “esto y lo otro” es definir

una posición con relación al bien y al mal que se deriva necesariamente de la idea de Dios. Es, en otras palabras, decidir “éticamente” frente a la moralidad del poder.

Desde esta perspectiva, la capacidad para decidir y vivir éticamente es una capacidad personal que no puede o debe trasladarse a las masas, a la sociedad, o a cualquier otra entidad colectiva. Para Kierkegaard, “la realidad ética del individuo es la única realidad” (Hamilton, 1969, 95).

Frente a las decisiones éticas que para Kierkegaard deben formar parte de la condición humana de cada persona, se contraponen las decisiones “estéticas” con las que los individuos también pueden definir el sentido de su existencia. En este sentido, se puede vivir “éticamente” o “estéticamente” (Kierkegaard, 1946, 106-107).

Una decisión estética —que para Kierkegaard no es una verdadera decisión—, no empuja al individuo a escoger entre el bien y el mal, sino que, simplemente, lo invita a adoptar las opciones de vida más aceptables, prácticas y convenientes. En este caso, “uno escoge lo que el momento demanda y, por lo tanto, puede escoger algo diferente en un próximo momento” (Kierkegaard, 1946, 105).

Las decisiones estéticas, entonces, no tienen un referente normativo estable. Son contingentes y circunstanciales. Son, en las palabras de Kierkegaard, “neutrales” con relación a la idea del bien y del mal, ya que casi siempre están condicionadas y determinadas por los imperativos que imponen la conveniencia y el poder.

Para Kierkegaard el sistema hegeliano cancelaba el individuo y, por lo tanto, la ética individual que él consideraba como la fuerza que debe definir la moralidad histórica y social. El sistema marxista —por la contradicción que encierra la relación entre su fundación humanista y su visión histórica supraindividual—, adolece de este mismo problema. Peor aún, por su naturaleza político-práctica, el marxismo crea la posibilidad de que esta contradicción termine siendo resuelta mediante la creación de un sistema totalitario que, en nombre de la razón de la Historia, aplaste la humanidad concreta de la



persona y su capacidad para actuar éticamente en la creación del sentido de su vida individual y social.

Así pues, más allá de las importantes diferencias que separan a Hegel y a Marx, la reconceptualización que ambos hacen de la historia –como una fuerza que se ubica sobre el individuo– transforma radicalmente el sentido clásico de la razón y de la ética, como fuerzas individuales. La razón, desde la perspectiva clásica occidental, es “la fuerza y el criterio para la construcción del orden” (Voegelin, 1974, 237).

El ejercicio de la razón, señala Eric Voegelin, tiene lugar entre los polos de la vida y la muerte, es decir en lo que Platón llama la *metaxy*, o “plano intermedio”. Hablar de “la vida” es hablar simbólicamente de Dios, como la representación del bien y de la perfección. Por otra parte, hablar de “la muerte” es hablar del caos de la existencia cuando ésta carece de un sentido normativo. Es dentro de estos polos donde la humanidad puede organizarse éticamente para vencer el desorden de las opiniones y el caos de la pasión (ver Bedolla, 2004). Es en la *metaxy*, en el plano intermedio de la razón, donde “el hombre conversa con los dioses” (Voegelin, 1974, p. 252). Y es a través de esta conversación que el hombre y la mujer se convierten en copartícipes de la creación y en arquitectos de su historia.

Para Voegelin, –a quien Torres Morales (2008) califica como un “filósofo de la trascendencia” –, “el hombre es un ser situado en una posición intermedia (*metaxy*) entre el saber y la ignorancia en el sentido platónico; o entre lo humano y lo divino como perfección radical de la trascendencia en el sentido cristiano” (Voegelin, 1974, 250). El ser humano, explica Torres Morales, “tiene que luchar constantemente para no caer en uno de los polos de la tensión, es decir, en lo demasiado humano que conduce en último término a la fenomenalización del mundo, o en lo demasiado divino que conduce al dogmatismo religioso propio del gnosticismo” (Torres Morales, 2008, 68).

Para Voegelin, pues, cualquier intento de escaparse de la *metaxy* y asumir la posesión de la verdad y del sentido de

la historia es contrario al espíritu de la filosofía y de la razón. Hegel y Marx lo intentaron, construyendo visiones teóricas que pretenden explicar el principio, sentido y finalidad de la historia; es decir, que pretenden ver la historia de la humanidad con el ojo de Dios.

La visión totalizante de la historia propuesta por Marx abre una insalvable contradicción con su ética humanista y liberadora. Marx reconoce en la razón humana la capacidad no sólo de comprender o de ordenar la realidad sino de cambiarla. Es decir, Marx articula una visión del ser humano como un ser dotado de la capacidad para construir su propio destino a través de la praxis. Al mismo tiempo, articula una visión de la historia como un proceso imbuido de una lógica propia que es suprahistórica. Marx nunca resolvió esta contradicción. Más bien, la acentuó cada vez que declaró o sugirió que la historia –determinada por las tensiones y contradicciones de la base económica de la sociedad– determina en última instancia el desarrollo social de la humanidad.

La contradicción entre el humanismo liberador de Marx y sus tendencias deterministas se agiganta cuando se le asigna a un sector de la sociedad –la clase trabajadora– la condición de guía y juez inapelable del destino histórico de la humanidad. En la experiencia del socialismo real, el Partido se asigna la representación de los intereses de esta clase. Es decir, la clase trabajadora habla a través del Partido en nombre de la historia y de la humanidad.

Ernesto Laclau percibe un trasfondo religioso en la auto denominación del *Partido* como la voz de la historia en la experiencia del socialismo real. Esta auto denominación, señala, es una derivación secularizada de la idea de la encarnación de Dios –como el sentido de la historia– en el cuerpo de Jesús. En la escatología cristiana, aclara Laclau, el misterio de la encarnación es producto de una voluntad divina. En la escatología marxista leninista, la encarnación de la clase trabajadora y su destino histórico en el partido es una auto-atribución (Laclau, 1991, 57).

El surgimiento de un partido que representa a un sector de la sociedad que supuestamente funciona como el portador

exclusivo de la razón de la historia, “resuelve” la contradicción entre la razón individual y la razón histórica que forma parte de la teoría marxista. La transformación de la razón en una fuerza supra-individual, y de la historia en un movimiento con racionalidad propia, propició, en la práctica del socialismo real, la construcción de aparatos burocráticos que con sus poderosos instrumentos coercitivos, asumieron la responsabilidad de demostrar –en la práctica– la existencia de un movimiento histórico predeterminado e irreversible. De esta manera, la filosofía de Marx –con sus brillantes intuiciones y sus inevitables contradicciones–, terminó siendo sustituida por verdades marxistas y, sobre todo, por una forma de practicar la política que privilegia la acción sobre el pensamiento y la conspiración sobre la reflexión. En estas circunstancias, la praxis degeneró en pragmatismo, una posición filosófica que minimiza la importancia que juegan la ética y los valores como fuerzas que participan en la creación de la historia (Diggins, 1994, 10). “La verdad” –decía William James, uno de los principales proponentes del pragmatismo– “se construye con los hechos” (James, 1970, 227-44). Lo bueno, desde esta perspectiva es cualquier cosa que resulte “conveniente” (ver Rorty, 1995).

## **4. El marxismo leninismo y los imperativos del poder**

El pragmatismo constituye un intento por presentar la verdad y lo posible como condiciones relativas, contextualizadas y determinadas por una realidad exterior y circunstancial que se presenta como el punto de referencia fundamental para la acción humana. A partir del marco de posibilidades que ofrece la realidad existente, el pragmático establece las estrategias de acción necesarias para ampliar los límites de la realidad. La validez de estas estrategias no está determinada por una racionalidad ética o moral, sino por su operacionalidad; es decir, por su capacidad para facilitar la realización de objetivos que se plantean como deseables por su factibilidad.

El pragmatismo, entonces, niega la posibilidad de subvertir y trascender la moralidad dominante en una sociedad, a partir de una posición ética independiente. Es por esto que Bertrand Russell señalaba que el pragmatismo no es una filosofía sino una manera de vivir sin una filosofía (MacGilvray, 1999, 548).

Lenin subvirtió y trascendió la realidad de la Rusia zarista. Al mismo tiempo, hizo un uso pragmático del pensamiento de Marx para hacer la revolución y para legitimar el poder coercitivo del nuevo Estado revolucionario. En otras palabras, subordinó el pensamiento de Marx al imperativo del poder y, al hacerlo, definió el horizonte de las posibilidades históricas de la revolución en función de este imperativo. La idea de “la dictadura del proletariado”, por ejemplo, fue adop-

tada y transformada por Lenin en un instrumento de dominación para la reproducción del poder revolucionario.

Kautsky criticó la interpretación leninista de esta idea, señalando que en la obra de Marx, “la dictadura del proletariado” no hacía referencia a “la dictadura de una persona” y, ni siquiera, a una “forma de gobierno”. El concepto de la dictadura del proletariado en el pensamiento de Marx, señalaba Kautsky, hacía referencia a la “conquista del poder por parte del proletariado”, lo que implicaba el control del Estado por parte de la clase trabajadora, y no su sumisión a éste (Kautsky, 1918).

Lenin respondió a Kautsky con descalificaciones y ridiculizaciones pero también haciendo uso del pensamiento de Marx para justificar su visión del poder revolucionario. Dice Lenin: “El bolchevismo ha popularizado en el mundo entero la idea de la ‘dictadura del proletariado’, ha traducido estas palabras primero del latín al ruso y después a *todas* las lenguas del mundo, demostrando con el ejemplo del *Poder soviético* que los obreros y los campesinos pobres, *incluso* en un país atrasado, incluso los de menos experiencia, los menos instruidos y menos habituados a la organización, *han podido* durante un año entero, rodeados de gigantescas dificultades, luchando contra los explotadores (a los que apoyaba la burguesía de *todo* el mundo), mantener el Poder de los trabajadores, crear una democracia infinitamente más elevada y amplia que todas las democracias anteriores en el mundo, *iniciar* el trabajo creador de decenas de millones de obreros y campesinos para la realización práctica del socialismo” (Lenin, 1981b, 117).

La “realización práctica del socialismo” la logró Lenin mediante la simplificación de las ideas de Marx. Más concretamente, Lenin fue capaz de utilizar los reduccionismos y las ambigüedades que forman parte del pensamiento de Marx, para sobre ellos construir sus propias simplificaciones. Esto no significa que Lenin fuera un pensador mediocre. Si bien es cierto que su estatura intelectual no puede compararse con la de Marx, también es cierto que su capacidad teórica y su

cultura general eran excepcionales, sobre todo en el medio revolucionario ruso (ver Lichtheim, 1982).

En este sentido, es importante valorar la calificación que hizo José Carlos Mariátegui de Lenin, cuando se refirió a él como un “hombre pensante y operante” (Mariátegui, 2005d, 449). Señala Mariátegui, “Lenin no es un ideólogo sino un realizador”. Y explica: “El ideólogo, el creador de una doctrina carece, generalmente, de sagacidad, de perspicacia y de elasticidad para realizarla. Toda doctrina tiene, por eso, sus teóricos y sus políticos. Lenin es un político, no es un teórico. Su obra de pensador es una obra polémica” (Mariátegui, 2005b, 215).

En realidad, es más acertado decir que la obra intelectual de Lenin está predominantemente marcada por el “hombre operante” que hace uso del “hombre pensante” para alcanzar y mantener el poder. Esto se expresa en la articulación de un pensamiento categórico que, con harta frecuencia raya en el dogmatismo, la intolerancia y la ridiculización de cualquier pensamiento alternativo.

La concepción materialista de la historia, por ejemplo, la expone Lenin como si se tratara de una fórmula matemática: “El marxismo señaló el camino para una investigación universal y completa del proceso de nacimiento, desarrollo y decadencia de las formaciones socioeconómicas, examinando el *conjunto* de todas las tendencias contradictorias y concentrándolas en las condiciones, exactamente determinables, de la vida y producción de las distintas *clases* de la sociedad, eliminando el subjetivismo y la arbitrariedad en la elección de las diversas ideas ‘dominantes’ o en su interpretación y poniendo al descubierto, sin excepción alguna, las *raíces* de todas las ideas y diversas tendencias en el estado de las fuerzas materiales productivas” (Lenin, 1981c, 33).

No hay lugar para la duda o para la reflexión filosófica en el materialismo que Lenin presenta como una ley natural que da respuesta a cualquier interrogante sobre el desarrollo histórico de cualquier sociedad. No hay lugar, por lo tanto, para la valoración ética del poder de un sistema que se presenta como la encarnación de una lógica histórica inevitable.

Así, Lenin se pregunta: “¿Qué determina los móviles de [los] hombres y, más exactamente, de las masas humanas? ¿A qué se deben los choques de las ideas y aspiraciones contradictorias? ¿Qué representa el conjunto de todos estos choques que se producen en la masa toda de las sociedades humanas? ¿Cuáles son las condiciones objetivas de producción de la vida material que forman la base de toda la actuación histórica de los hombres? ¿Cuál es la ley que preside el desenvolvimiento de estas condiciones?” (Ibid., 34).

Las respuestas a todas estas preguntas las encuentra Lenin en Marx. Para él, “Marx se detuvo en [todas estas interrogantes] y trazó el camino del estudio científico de la historia concebida como un proceso único y lógico, pese a toda su imponente complejidad y a todo su carácter contradictorio” (Ibid.).

En la interpretación “única y lógica” que hace Lenin de la visión histórica de Marx, las ideas, los valores, el pensamiento y la cultura, son simples derivaciones del desarrollo de la sociedad. Dice Lenin: “A diferencia de Hegel y otros hegelianos, Marx y Engels eran materialistas. Enfocaron el mundo y la humanidad desde un punto de vista materialista y vieron que, de la misma manera que todos los fenómenos de la naturaleza se basan en causas materiales, el desarrollo de la sociedad humana está condicionado también por el desarrollo de las fuerzas materiales, de las fuerzas productivas. Del desarrollo de las fuerzas productivas dependen las relaciones que establecen los hombres entre sí en el proceso de producción de los objetos indispensables para satisfacer las necesidades humanas. Y en estas relaciones está la explicación de todos los fenómenos de la vida social, de los anhelos del hombre, de sus ideas y sus leyes” (Lenin, 1981d, 55).

No es sorprendente, entonces, que muchos consideren a Lenin como representante de un “materialismo fundamentalista” (Lichtheim, 1982, 332). En este sentido, Lenin —por su fe secular en la predeterminación histórica que formaba parte de su materialismo—, también puede ser considerado como un “calvinista sin Dios”,

Lo mismo puede decirse de Georgi Plekhanov, uno de los teóricos preferidos de Lenin, o de Aleksandr Georgievich

Spirkin, uno de sus discípulos más notables. Plekhanov defendió la fuerza histórica determinante del sistema de relaciones sociales y argumentó que ésta no era incompatible con la actividad política. Señalaba, sin embargo, que “el carácter de un individuo es un ‘factor’ en el desarrollo social solamente donde, cuando y hasta donde lo permiten las relaciones sociales” (Plekhanov, 1898).

Spirkin, por su parte, argumentaba sin ninguna ambigüedad que “la materia es lo opuesto de la conciencia: existe fuera de la conciencia e independiente de ella, mientras que la conciencia no puede existir fuera de la materia. La materia es primaria, tanto histórica como gnoseológicamente, en relación con la conciencia: es el agente y la causa del surgimiento de la conciencia. La conciencia es algo derivado de la materia: en tanto que propiedad del cerebro y en tanto que reflejo del mundo” (Spirkin, 1969, 33). “Siguiendo a Marx y Engels”, agrega Spirkin, Lenin “distinguía en la sociedad dos tipos fundamentales de relaciones humanas: materiales e ideológicas. Las primeras se constituyen y existen independientemente de la conciencia social, mientras que las segundas se forman sobre la base de las relaciones materiales y en función de la conciencia social. Las relaciones ideológicas nacen de las relaciones materiales y forman la superestructura de éstas” (Ibid., 79).

¿Y cómo explica Spirkin la obvia participación de la ideología y del pensamiento marxista del propio Lenin en la construcción de la realidad histórica de la Rusia revolucionaria? Mediante una acrobacia discursiva: “De acuerdo con la comprensión materialista de la historia, el factor dominante, en *última instancia*, en el proceso histórico, es la producción material. Pero éste no es el factor único del desarrollo social. La superestructura ejerce enorme influencia en el curso de la historia. Se trata de una interacción cuya base está en la producción” (Ibid., 80).

Así pues, la obra teórica de Lenin hay que leerla como la brillante construcción de una narrativa revolucionaria que no reparó en simplificar y hasta en distorsionar el pensamiento de Marx para lograr alcanzar el objetivo del poder. El tono



con el que está escrito no es el de un pensador enfrentado a las complejidades de la historia. Es el de un revolucionario profesional que evita estas complejidades, porque su intención es, fundamentalmente, hacer un uso pragmático de la teoría para responder a los imperativos prácticos de la revolución. Tal como lo señala Kolakowsky, la disciplina partidaria que buscaba Lenin, “demandaba la eliminación de cualquier flexibilidad, vaguedad o pluralismo en asuntos teóricos” (Kolakowsky, 2005, 728). Para Lenin, continúa, “cualquier pregunta teórica era considerada simplemente como el instrumento de un propósito único: la revolución”. Así, “el significado de todos los aspectos de la vida humana, las ideas, las instituciones y los valores radicaba exclusivamente en su contribución a la lucha de clases” (Ibid., 662). Es a partir de esta visión que Lenin pudo decir con la absoluta seguridad del hombre de fe: “La doctrina de Marx es todopoderosa porque es exacta”. Y agregar: “Es completa y ordenada y da a la gente una concepción monolítica del mundo, una concepción intransigente con toda superstición, con toda reacción y con toda defensa de la opresión burguesa” (Lenin, 1981e, 61).

El genio pragmático de Lenin, entonces, radica en su capacidad para trascender las ambigüedades y contradicciones de la historia y de la teoría social, y construir una visión que simplifica la realidad y convierte la teoría social en una narrativa cautivante y en una técnica efectiva para hacer la revolución. Su preocupación intelectual, en este sentido, no era —como en el caso de Marx— encontrar *la* verdad de la historia sino construir *una* verdad práctica y operacionalizable. Es por esto que Alain Badiou, dice que la fuerza de Lenin radicó siempre en “su pasión por lo real, por lo que es practicable en el momento”. Su visión teórica, desde esta perspectiva, se orientó siempre a “el aquí y el ahora” (Badiou, 2007, 9-14).

El pragmatismo de Lenin fue, al mismo tiempo, su principal problema como revolucionario. Su interpretación del marxismo sirvió para movilizar a las masas contra el régimen de la Rusia zarista y para construir las bases de un nuevo Estado y de una nueva sociedad. Fracasó, sin embargo,

como pensamiento y como visión teórica para construir un socialismo en libertad.

El Lenin “operante”, en otras palabras, articuló un pensamiento político que sirvió para institucionalizar la revolución. Este pensamiento, sin embargo, no fue capaz de captar, y mucho menos resolver, las complejas y contradictorias consecuencias políticas del centralismo democrático promovido por el Estado revolucionario. Lenin, por ejemplo, asumió que los modelos organizativos eran instrumentos neutrales que podían ser utilizados para diferentes fines sociales; es decir, que podían servir para dismantelar una estructura de poder estatal o para crear una nueva; para reproducir el capitalismo, o para construir la sociedad sin clases. De esta visión se derivaba su admiración por la eficiencia de los modelos administrativos capitalistas (Scoville, 2001).

Las limitaciones de Lenin para comprender las consecuencias de su modelo de Estado, lo llevó a percibir el “burocratismo” que este modelo generaba, como un problema heredado del régimen zarista; es decir, como un problema que no tenía nada que ver con los procesos decisorios y con las estructuras de poder centralizados del aparato estatal y del sistema político creados por la revolución. Estas limitaciones se manifestaron claramente en sus debates con los mencheviques en los que, como señala Ernest Mandel, Lenin subestimó el peligro que significaba el desarrollo del poder y la autonomía del partido, así como las implicaciones y consecuencias de la burocratización dentro del mismo (Mandel, 1976, 37-8).

El Estado marxista leninista terminaría ahogando la razón individual y, por consiguiente, la participación crítica del pueblo que la revolución decía representar. Esto, a su vez, generaría las condiciones para el surgimiento de élites que terminarían usando el Estado para defender sus visiones e intereses particulares en nombre de “*la historia*”.

Todos esos peligros y problemas los percibió con gran claridad Rosa Luxemburgo en su *Crítica a la Revolución Rusa*, escrita en 1918 y publicada en 1922. En este escrito ella señalaba: “La libertad sólo para los que apoyan al gobierno,

sólo para los miembros de su partido (por numeroso que éste sea) no es libertad en absoluto. La libertad es siempre y exclusivamente libertad para el que piensa de manera diferente. No a causa de ningún concepto fanático de la 'justicia', sino porque todo lo que es instructivo, totalizador y purificante en la libertad política depende de esta característica esencial, y su efectividad desaparece tan pronto como la 'libertad' se convierte en un privilegio especial" (Luxemburgo, 1922).

Luxemburgo, además, criticó la visión teórica instrumental de Lenin y, al hacerlo, mostró poseer una visión del socialismo y de la historia más sofisticada que la del revolucionario ruso. Señalaba: "Bajo la teoría de la dictadura de Lenin-Trotsky subyace el presupuesto tácito de que para la transformación socialista hay una fórmula prefabricada, guardada ya completa en el bolsillo del partido revolucionario, que sólo requiere ser enérgicamente aplicada en la práctica. Por desgracia —o tal vez por suerte—ésta no es la situación. Lejos de ser una suma de recetas prefabricadas que sólo exigen ser aplicadas, la realización práctica del socialismo como sistema económico, social y jurídico yace totalmente oculta en las nieblas del futuro. En nuestro programa no tenemos más que unos cuantos mojones que señalan la dirección general en la que tenemos que buscar las medidas necesarias, y las señales son principalmente de carácter negativo" (Ibid.).

A lo anterior, agrega: "Lo negativo, la destrucción puede decretarse; pero lo constructivo, lo positivo no. Territorio nuevo. Miles de problemas. Sólo la experiencia puede corregir y abrir nuevos caminos. Sólo la vida sin obstáculos, efervescente, lleva a miles de formas nuevas e improvisaciones, saca a la luz la fuerza creadora, corrige por su cuenta todos los intentos equivocados. La vida pública de los países con libertad limitada está tan golpeada por la pobreza, es tan miserable, tan rígida, tan estéril, precisamente porque, al excluirse la democracia se cierran las fuentes vivas de toda riqueza y progreso espirituales.... Toda la masa del pueblo debe participar. De otra manera, el socialismo será decretado

desde unos cuantos escritorios oficiales por una docena de intelectuales” (Ibid.).

Luxemburgo reconocía los problemas prácticos de la revolución bolchevique, pero no los aceptaba como justificación para rechazar el marxismo: “Todo lo que sucede en Rusia es comprensible y refleja una sucesión inevitable de causas y efectos, que comienza y termina en la derrota del proletariado en Alemania y la invasión de Rusia por el imperialismo alemán. Sería exigirles algo sobrehumano a Lenin y sus camaradas pretender que en tales circunstancias apliquen la democracia más decantada, la dictadura del proletariado más ejemplar y una floreciente economía socialista.” Pero advertía: “El peligro comienza cuando hacen de la necesidad una virtud y quieren congelar en un sistema teórico acabado todas las tácticas que se han visto obligados a adoptar en estas fatales circunstancias recomendándolas al proletariado internacional como un modelo de táctica socialista” (Ibid.).

Las consecuencias autoritarias del modelo marxista leninista también fueron previstas con lucidez por el teórico liberal Max Weber, para quien el movimiento de la historia moderna no era un proceso liberador sino un proceso dominado por la lógica instrumental en la que tiende a degenerar el impulso de la razón. Para Weber, el socialismo marxista formaba parte de esta tendencia. Desde esta perspectiva, la estatización de la sociedad rusa solamente podía terminar en su burocratización y, por consiguiente, en la consolidación de un sistema antidemocrático y dictatorial. En otras palabras, la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción, argumentaba Weber, no generaría la dictadura del proletariado, sino la tiranía del partido y del Estado.

¿Hasta dónde era Lenin consciente de las limitaciones de su propio pensamiento y visión? Es imposible responder a esta pregunta con absoluta certeza. Se puede señalar, sin embargo, que Lenin empezó a reconsiderar su rígido materialismo después de un corto período de estudio entre septiembre de 1914 y enero de 1915, durante uno de sus frecuentes exilios. En estos meses Lenin descubrió a Hegel y quedó

profundamente impresionado por su pensamiento. Llegó a expresar algo que sorprende por ser absolutamente evidente: “Es imposible entender *El Capital* de Marx, especialmente el primer capítulo de ese libro, sin haber entendido la *lógica* de Hegel”. En esta misma línea de pensamiento terminó señalando algo que tiene un profundo significado para el marxismo latinoamericano. Por desconocer a Hegel, dice, “ningún marxista del pasado medio siglo ha entendido a Marx” (Anderson, 2007, 127).

Leyendo a Hegel, Lenin empezó a desarrollar una visión problematizada de la relación entre la dimensión objetiva y la dimensión subjetiva de la realidad social. Es así que llegó a criticar lo que él llamó “el materialismo crudo”. “La cognición humana”, anotó en una de sus lecturas de Hegel, “no solamente refleja la realidad objetiva del mundo, sino que también la crea” (Ibid.).

Al final de su vida, Lenin también alcanzó a reconocer las limitaciones y los peligros del modelo de Estado y sociedad creado por la revolución bolchevique (ver Lewin, 1975). Desdichadamente, este reconocimiento fue tardío. Desde su cama de enfermo, poco antes de su muerte, pudo apreciar que el aparato ideológico e institucional que él había creado, podía terminar convertido en el Leviatán que devoraría a la revolución.

El ascenso al poder de Stalin confirmaría los temores de Weber, así como la validez de las preocupaciones de Rosa Luxemburgo y las sospechas de Lenin en los últimos días de su vida. Con Stalin los complejos y contradictorios grises del pensamiento de Marx —inevitables y necesarios en el desarrollo de las ideas— se tornaron en rígidos blancos y negros, demarcados arbitrariamente por el poder totalitario de un Estado que asumía la función de depositario y administrador de una razón socialista supraindividual.

Stalin institucionalizaría un marxismo oficial que serviría para interpretar la historia en función de las necesidades del poder soviético. En estas circunstancias, el pensamiento de Marx adquiriría una connotación mítica-religiosa disfrazada con el lenguaje de la ciencia. De esta visión sacralizada

y pseudo científica, Stalin derivaría las líneas de acción que, a su juicio, debían regir la conducta revolucionaria: “Si el tránsito de los lentos cambios cuantitativos a los rápidos y súbitos cambios cualitativos constituye una *ley del desarrollo*, es evidente que las transformaciones revolucionarias llevadas a cabo por las clases oprimidas representan un fenómeno absolutamente *natural e inevitable*. Eso quiere decir que el paso del capitalismo al socialismo y la liberación de la clase obrera del yugo capitalista no pueden realizarse por medio de cambios lentos, por medio de reformas, sino sólo mediante la transformación cualitativa del régimen capitalista, es decir, mediante la revolución. Eso quiere decir que en política, para no equivocarse, hay que ser revolucionario y no reformista.... Si el proceso de desarrollo es un proceso de revelación de contradicciones internas, un proceso de choques entre fuerzas contrapuestas sobre la base de estas contradicciones y con el fin de superarlas, es evidente que la lucha de clases del proletariado constituye un fenómeno perfectamente *natural e inevitable*. Eso quiere decir que lo que hay que hacer no es disimular las contradicciones del régimen capitalista, sino ponerlas al desnudo y desplegarlas en toda su extensión, no es amortiguar la lucha de clases, sino llevarla a cabo hasta el fin. Eso quiere decir que en política, para no equivocarse, hay que mantener una política proletaria, de clase, intransigente, y no una política reformista, de armonía de intereses entre el proletariado y la burguesía, una política oportunista de ‘integración’ del capitalismo en el socialismo. En esto consiste el método dialéctico marxista, aplicado a la vida social y a la historia de la sociedad” (Stalin, 1938).

La “historia” a la que hace referencia Stalin en la cita anterior, sin embargo, no tiene una voz propia. Ella, por lo tanto, necesita una voz que anuncie y revele su sentido y dirección. En la experiencia del socialismo real, consolidado por Stalin, esta voz era la voz partido; y dentro del partido, la del líder.

En estas condiciones, la razón y la ética individual son devaluadas frente a la razón y la moralidad del Estado. Dice

Stalin: “En política, para no equivocarse y no convertirse en una colección de vacuos soñadores, el Partido del proletariado debe tomar, como punto de partida para su actuación, no los ‘principios’ abstractos de la ‘razón humana’, sino las condiciones concretas de la vida material de la sociedad, que constituyen la fuerza decisiva del desarrollo social, no los buenos deseos de los ‘grandes hombres’, sino las exigencias reales impuestas por el desarrollo de la vida material de la sociedad” (Stalin, 1938).

En 1934, Kautsky condenaría los excesos del régimen estalinista, sin percatarse de que la lógica que él había ayudado a construir para justificar y defender el marxismo materialista científico, era la misma utilizada por Stalin para justificar su poder. En 1906, por ejemplo, Kautsky había escrito que “la concepción materialista de la historia” había “destronado completamente el ideal moral como factor normativo del desarrollo social” (Kautsky, 1980, 134). Stalin, simplemente, llevó esta idea a la práctica.

Aún después de la llegada de Stalin al poder, Kautsky no fue capaz de superar la contradicción que significaba condenar un régimen que presume representar la verdad absoluta, al mismo tiempo que se defiende que la concepción materialista de la historia representa esta verdad. Kautsky criticaba a Stalin señalando que “cualquier forma de fanatismo, cualquier intento de transformar el marxismo en un dogma inalterable es contrario al pensamiento marxista que no acepta la verdad absoluta y que solamente reconoce verdades relativas.” A continuación, sin embargo, señalaba que esta aserción no debe calificarse como una posición “escéptica” que niega “la posibilidad de alcanzar una percepción absoluta del mundo” (Kautsky, 1934).

Kautsky, entonces, condena a Stalin por apoyarse en Marx para consolidar un Estado que niega el valor de la ética y la razón individual, sin apartarse del materialismo histórico que, para el mismo Kautsky, había “destronado...el ideal moral como factor normativo del desarrollo social” (Kautsky, 1980, 134). Kautsky no parece advertir que la devaluación de la razón y del “ideal

moral” del que se nutre la ética individual, promueve necesariamente el desarrollo de fuerzas supraindividuales que se imponen sobre la sociedad para reproducir el poder y el orden. El Estado y el partido fueron las principales expresiones institucionales de esta fuerza en la Unión Soviética después de 1917.

Lenin hizo uso del poder del Estado revolucionario apoyado en su inmenso prestigio. Stalin, por su parte, tuvo que recurrir a un uso mucho más abierto de la coerción para instrumentalizar el aparato estatal e imponer su voluntad. En ambos casos, el poder del Estado y del partido fue usado para resolver en la práctica, la contradicción teórica entre el humanismo de Marx –centrado en la dignidad de la persona–, y el marxismo científico –centrado en la existencia de leyes que gobiernan el desarrollo de la historia y de la sociedad, por encima de la ética y la razón individual.

El sistema soviético se vería mas tarde obligado a condenar el estalinismo, pero sin romper con el pensamiento y la racionalidad que hizo posible la consolidación de este régimen. En su famoso informe del 25 de febrero de 1956, Nikita Khrushchev reconoció: “Stalin descartó el método de lucha ideológica, reemplazándolo por el sistema de violencia administrativa, persecuciones en masa y terror. Procedió a un ritmo siempre creciente a imponerse a través de los organismos punitivos, violando así con frecuencia todas las normas de la moral y las leyes soviéticas” (Khrushchev, 1956).

A pesar de su crítica al estalinismo, el socialismo soviético no abandonó el pragmatismo de Lenin, ni desechó los dos principios que el líder de la revolución bolchevique había articulado como parte de su contribución a la teoría marxista: la supremacía del partido revolucionario y el centralismo democrático como medio para asegurar esta supremacía. En otras palabras, el socialismo soviético representado por Khrushchev después de la muerte de Stalin, no criticó las condiciones estructurales que habían hecho posible la violencia y los abusos de poder que el discurso de Khrushchev deploraba.

La misma condena de Stalin fue una muestra del centralismo autoritario soviético. Stalin fue condenado porque el par-



tido decidió que era conveniente y necesario hacerlo. Fue hasta entonces que la sociedad soviética pudo repudiar sus crímenes.

Esta condena, además, la hizo alguien que había apoyado a Stalin y castigado a sus enemigos. En uno de los juicios políticos organizados en 1937 para condenar a los “enemigos de la revolución”, Khrushchev declaró, en referencia a los acusados: “Estos asesinos apuntaron al corazón y al cerebro de nuestro Partido. Levantaron su mano contra el Camarada Stalin...al hacerlo, la levantaron en contra de lo mejor que ofrece la humanidad. Porque Stalin es esperanza...es el faro que guía a las fuerzas progresivas de la humanidad. Stalin es nuestro estandarte. Stalin es nuestra voluntad. Stalin es nuestra victoria” (Khrushchev, 1963, 142).

El número de las víctimas del “sistema de violencia administrativa” apoyado por Khrushchev y condenado por él mismo después de la muerte de Stalin se calcula en 20 millones. Esta tragedia no puede atribuirse a Marx, a pesar de que su pensamiento contribuyó a la articulación teórica de una razón histórica que aplasta la razón individual y el derecho de la persona a hacer uso de ella.

La responsabilidad de los crímenes cometidos en nombre del socialismo y de “la historia” debe recaer, sobre todo, en los líderes políticos que utilizaron las ambigüedades y contradicciones teóricas que forman parte de la obra de Marx para justificar el ejercicio dictatorial del poder en la experiencia del socialismo real. Lenin hizo uso de estas ambigüedades y contradicciones. Stalin hizo uso de las de Marx y de las de Lenin. Los sucesores de Stalin —a pesar de la crítica anti-estalinista iniciada por Khrushchev— continuaron usando el pensamiento de Marx como una técnica de dominación que continuó ahogando la libertad y la razón de millones de personas.

La responsabilidad de los crímenes perpetuados en nombre de las ideas y las aspiraciones de Marx, también debe recaer en los intelectuales que contribuyeron a la instrumentalización del pensamiento marxista. Ni Lenin ni Stalin ni los herederos del poder del Estado soviético a partir de Khrushchev, hubiesen sido capaces de lograr la transformación del

marxismo en una técnica de dominación, sin el apoyo activo del ejército de intelectuales que, dentro y fuera de la Unión Soviética, utilizaron su talento para esconder y justificar los errores y abusos del “socialismo real”.

Mientras este sistema aplastaba el humanismo de Carlos Marx y el espíritu crítico de su obra, ellos reafirmaban el marxismo de Lenin como la correcta interpretación del pensamiento de Marx. De esta forma, presentaban al revolucionario ruso como el profeta del marxismo que descubrió y difundió la manera correcta de interpretar y usar la “ciencia” de la historia para alcanzar la “verdad”.

Un ejemplo de esta lectura cuasireligiosa de Lenin lo ofrece la presentación que hacían los teóricos del Instituto de Marxismo Leninismo ajunto al Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética, de una de las ediciones de las *Obras Escogidas de Lenin*: “Lenin defendió y desarrolló el materialismo histórico, ciencia de las leyes del desarrollo de la sociedad, fundamentó el principio del partidismo en la filosofía y demostró que entre la concepción del mundo y la política del partido existe una ligazón directa, inmediata” (Instituto de Marxismo Leninismo, 1981, 15). Y concluyen: “Lenin sintetizó, basándose en el marxismo, los últimos descubrimientos de las ciencias naturales y defendió y desarrolló el materialismo filosófico marxista de la práctica como base del conocimiento y criterio de la verdad” (Ibid.).

Con la virtual sacralización del marxismo como una ley histórica ineludible; y del vanguardismo partidario como su principal expresión institucional, el análisis crítico de las ideas de Marx —como el que generó el “revisionismo” de Bernstein—, se hizo incompatible con la práctica revolucionaria sancionada por el gobierno soviético. En la práctica del “socialismo real”, el imperativo práctico de la consolidación y reproducción del poder revolucionario, se convirtió en la fuerza determinante de las definiciones de lo bueno y lo posible. En estas circunstancias, cualquier principio ético independiente del Estado se convirtió en un estorbo para el ejercicio del poder.

El marxismo leninismo soviético tendría un enorme impacto en el desarrollo del pensamiento crítico latinoamericano. Este marxismo se armonizaría fácilmente con la cultura política autoritaria de la región, así como con la cultura religiosa providencialista y precientífica dominante. Tal y como lo señala Jaime Massardo, “al identificar ciencia y política o, más bien, *al disolver la especificidad de la política en una determinada connotación de la ciencia*, el ‘socialismo científico’ se presenta como la certeza religiosa de que el saber está de nuestro lado, como la aplicación de ciertos instrumentos con los cuales contamos siempre, como la ilusión positivista de que podemos conocer de antemano la historia, puesto que ésta no es sino un camino que basta recorrer un poco más rápido; se presenta, en fin, como una ‘ciencia predictiva’, como un tributo rendido a una concepción teleológica de la política” (Massardo, 2001, 29-30).

## 5. El textualismo marxista latinoamericano

Cuando Engels y Marx publicaron el *Manifiesto Comunista* en 1848, la vida política latinoamericana giraba alrededor del problema del orden para la consolidación de los Estados surgidos en las primeras décadas del siglo XIX. No fue sino con la revolución bolchevique, en 1917, que el marxismo penetró la imaginación colectiva de los movimientos progresistas de la región.

Este dato no es trivial. Fue un hecho político consumado —la revolución bolchevique— más que las ideas de Marx y el debate teórico que precedió a esta revolución, lo que atrajo la atención de las fuerzas progresistas latinoamericanas. Desde entonces, América Latina ha seguido aferrada a un socialismo de modelos hechos y de productos institucionales acabados. Esto ayuda a explicar que el derrumbe del socialismo real haya dejado al marxismo latinoamericano en un estado de desorientación y desaliento, en vez de provocar un brote de energía teórica creativa para analizar lo que falló, y para rescatar y mejorar aquellas ideas e intuiciones del pensamiento de Marx y de la historia del marxismo que todavía pueden ser útiles para la transformación de la realidad social latinoamericana.

El imitacionismo y la pobreza teórica del marxismo latinoamericano no pueden explicarse sin tomar en cuenta un dato que Jaime Massardo considera como el necesario “punto de partida” para cualquier análisis del desarrollo del marxismo en América Latina: el atraso con el que las obras de Marx

fueron traducidas al castellano y al portugués y la pobre circulación de estas traducciones en la región. Un ejemplo: los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* fueron escritos en 1857 y 1858; publicados hasta 1939-41 y traducidos al castellano hasta en 1972 (Massardo, 2001, 21). De más está hablar de las enormes dificultades que han existido en América Latina para tener acceso a las obras de los autores que condicionaron la mente de Marx.

La migración europea compensó parcialmente la escasa circulación de las obras de Marx en América Latina durante este período. Ya en la segunda mitad del siglo XIX, las ideas anarquistas y marxistas hicieron su entrada en la región, sobre todo a través de Argentina y Uruguay. A pesar de esto, el desarrollo teórico del marxismo latinoamericano durante los siglos XIX y XX fue lento y precario.

Antes del triunfo bolchevique, el pensamiento de los sectores progresistas latinoamericanos estuvo impregnado de visiones críticas-humanistas. Éstas se manifiestan, por ejemplo, en el pensamiento de Simón Rodríguez, maestro de Simón Bolívar, quien en 1828, publicó “el cuadro general” de lo que llegaría a ser su obra *Sociedades Americanas en 1828*, publicada en 1842 (Fernández Nadal, 2001, 44-45). En este escrito, Rodríguez defiende la idea de un orden social más justo para Venezuela y América Latina. Propone, por ejemplo, la colonización de Venezuela “con sus propios habitantes”, en un momento en que la inmigración europea era promovida en el continente como una medida para alcanzar el progreso y para superar “la indolencia” heredada de los pueblos indígenas latinoamericanos.

Rodríguez también buscaba la modernización cultural de América Latina. Esto, entre otras cosas, significaba la superación de la visión religiosa providencialista dominante en la región. En esta visión, la historia se percibe como un proceso determinado por la voluntad de Dios. Rodríguez, por su parte, proponía intensificar la acción del Estado para promover el desarrollo nacional. De esta forma, decía, se evitaría que los “campos de América” continuaran “despoblados”, y

que sus habitantes vivieran “apiñados, en desorden, alrededor de los templos, esperando de la Providencia lo que no les ha prometido, miserables en medio de la abundancia, y sin esperanzas de ocupar su *imaginaria* propiedad, en muchos siglos, por falta de dirección” (Rodríguez, 1842).

El pensamiento humanista latinoamericano de esta época va a nutrirse del socialismo utópico europeo que marca su entrada en la región con la publicación en México, en 1861, de la *Cartilla Socialista*, del exiliado griego y socialista utópico cristiano Plotino Rhodakanaty. La *Cartilla*, señala Raúl Fornet-Betancourt, “tiene el mérito de haber contribuido a la precisión ideológica del socialismo [latinoamericano]” (Fornet-Betancourt, 2001, 15-28).

El peso del humanismo idealista decimonónico se expresa claramente en la obra del chileno Santiago Arcos Arlegui, quien inspirado en el pensamiento de Proudhon, publicó su influyente *Sociabilidad Chilena* para denunciar el poder de la Iglesia católica y las desigualdades sociales en su país. En 1850, Arcos Arlegui fundó, junto con Francisco Bilbao, la Sociedad de la Igualdad. Para ser aceptado en esta organización, los aspirantes tenían que responder en forma afirmativa las siguientes preguntas: ¿Reconocéis la soberanía de la razón como autoridad de autoridades? ¿Reconocéis la soberanía del pueblo como base de toda política? ¿Reconocéis el amor y la fraternidad universal como vida moral? (Arrate y Rojas 2003, 26).

Las ideas de Marx fueron recibidas por los humanistas idealistas latinoamericanos con una mezcla de escepticismo y admiración. Esto es evidente en el texto escrito por José Martí en 1883. Raúl Fornet-Betancourt considera este escrito como “el primer texto de importancia filosófica relevante sobre la teoría marxista” en América Latina (Fornet-Betancourt, 2001, 28-35).

Esta caracterización es exagerada. El escrito en mención no ofrece un análisis del pensamiento marxista. Se trata, simplemente, de un texto conmemorativo del fallecimiento de Marx en el que Martí expresa su admiración por el pensador alemán, pero también, las dudas y los temores que en él despertaban sus ideas: “Karl Marx estudió los modos de asentar

al mundo sobre nuevas bases, y despertó a los dormidos, y les enseñó el modo de echar a tierra los puntales rotos. Pero anduvo de prisa, y un tanto en la sombra, sin ver que no nacen viables, ni de seno de pueblo en la historia, ni de seno de mujer en el hogar, los hijos que no han tenido gestión natural y laboriosa. Aquí están buenos amigos de Karl Marx, que no fue sólo movedor titánico de las cóleras de los trabajadores europeos, sino veedor profundo en la razón de las miserias humanas, y en los destinos de los hombres, y hombre comido del ansia de hacer bien. El veía en todo lo que en sí propio llevaba: rebeldía, camino a lo alto, lucha. Aquí está un Lecovitch, hombre de diarios: vedlo cómo habla: llegan a él reflejos de aquel tierno y radioso Bakunin: comienza a hablar en inglés; se vuelve a otros en alemán: '¡da! ¡da!' responden entusiasmados desde sus asientos sus compatriotas cuando les habla en ruso. Son los rusos el látigo de la reforma: mas no, ¡no son aún estos hombres impacientes y generosos, manchados de ira, los que han de poner cimiento al mundo nuevo: ellos son la espuela, y vienen a punto, como la voz de la conciencia, que pudiera dormirse: pero el acero del acicate no sirve bien para martillo fundador!" (Martí, 1883/1992, 403-5).

En 1884, un año después de que Martí pronunciara estas palabras, se publicó en México la primera edición latinoamericana del *Manifiesto Comunista*. En esta misma época surgieron los primeros partidos obreros en los países de mayor desarrollo relativo de la región. Al mismo tiempo, el marxismo comenzó a perfilarse como una expresión particular del socialismo.

El marxismo latinoamericano del siglo XIX, sin embargo, fue un marxismo esencialmente normativo, enmarcado dentro de la filosofía idealista dominante en los sectores progresistas de la región. Así, lo que atraía a los intelectuales progresistas latinoamericanos de este tiempo era el profundo contenido humanista del pensamiento de Marx y no sus explicaciones e interpretaciones teóricas del desarrollo de la sociedad y de la historia. El marxismo, en otras palabras, era percibido como una filosofía moral.

Esto no impidió que los socialistas latinoamericanos de esta época se apropiaran de algunos de los elementos científicos del marxismo. Estas apropiaciones, sin embargo, fueron mecánicas y superficiales. No podía ser de otra manera: la idea de la ciencia que formaba parte de la infraestructura teórica de Marx, fue interpretada por los latinoamericanos desde una cultura precientífica, y fundamentalmente religiosa.

Más concretamente, los socialistas latinoamericanos estudiaban la visión de la historia articulada por Marx dentro de un marco cultural profundamente marcado por el providencialismo. El peso de esta visión –que hunde sus raíces en la Conquista– no se redujo significativamente con el surgimiento de importantes movimientos anticlericales durante el siglo XIX. Estos movimientos no produjeron una crítica a la teología católica dominante; es decir, a las ideas que marcaban la cultura religiosa latinoamericana. Extendiendo la caracterización que hace Octavio Paz del caso del liberalismo anticlerical mexicano, puede decirse que el anticlericalismo latinoamericano fue un movimiento esencialmente, “declamatorio” (Paz, 1982b, 45). Esta generalización no niega las importantes diferencias culturales entre los países de América Latina. Chile fue, posiblemente, el país en donde el anticlericalismo llegó a trascender la simple crítica contra el poder político de la Iglesia católica, para convertirse, además, en una crítica a su teología oficial.

La cultura providencialista dominante en América Latina facilitó la aceptación acrítica, mecánica y superficial de las dimensiones más rígidas del marxismo científico. La mente latinoamericana había sido condicionada por la cultura religiosa católica dominante para aceptar como válida la idea de leyes y fuerzas inmutables que gobernaban el desarrollo de la sociedad, por encima de la voluntad de sus miembros.

Lo mismo puede decirse de la recepción que tuvo el positivismo en América Latina a finales del siglo XIX. El sentido de certeza y seguridad que forma parte de esta visión e interpretación de la realidad fue aceptado con la fe con la que se recibe un dogma. Así lo confirma Nikolaus Werz cuando



señala que “la ausencia de una cultura científico-natural debió avivar la imaginación [de las élites latinoamericanas] al recibir los planteos positivistas” (Werz, 1995, 53). El positivismo ofrecía a las élites de la región, “una mirada optimista sobre el mundo en la que el progreso era considerado como la ley del universo natural” (Barloewen, 1995, 53).

Dos figuras representativas del pensamiento socialista y marxista latinoamericano durante el período que va de 1861 –año de la publicación de la *Cartilla Socialista* en México–, a 1917 –año del triunfo de los bolcheviques–, son, el argentino Juan Bautista Justo (1865-1928) y el chileno Luis Emilio Recabarren (1876-1924) (ver, Löwy, 1992). Ambos se acercaron al marxismo, atraídos por sus valores humanistas y no por su valor como explicación científica de la realidad social.

Considerado por muchos como el principal exponente del socialismo latinoamericano de su tiempo, Justo fue un marxista “ambivalente”. Reconocía el genio de Marx, pero rechazaba todo tipo de “sistematización cerrada” en su pensamiento. Consideraba que la teoría de la plusvalía, por ejemplo, era una “alegoría ingeniosa”, pero la rechazaba como una “ley científica de validez universal” (Fornet-Betancourt, 2001, 53).

Las razones que ofrece Justo para rechazar la “sistematización” teórica marxista de la realidad, sin embargo, no están articuladas desde una perspectiva científica; es decir, desde una perspectiva conocedora de los límites y las posibilidades de las ciencias sociales. No son, en otras palabras, del tipo de las que articuló Bernstein para criticar a Marx. Las razones y los argumentos de Justo estaban contruidos desde una visión precientífica del mundo y de la sociedad. Su rechazo, entonces, tenía mucho que ver con su incapacidad para entender la realidad a partir de la mirada teórica de Marx.

Justo, entonces, toma del marxismo lo que le parece valioso y adecuado para promover su visión humanista de la sociedad argentina; y rechaza lo que dentro del sentido común de su época y lugar, resulta incomprensible e inaceptable. En otras palabras, toma del marxismo aquello que le parece congruente con el “ideal de transformación” que animaba su

obra (Aricó, 1999, 92). Justo, dice José Aricó, se acerca al marxismo por su “sentimiento lacerante de adhesión moral a los oprimidos y explotados” (Ibid., 109). El mismo Justo confirma esta apreciación: “Me hice socialista sin haber leído a Marx, arrastrado por mis sentimientos hacia la clase trabajadora en la que veía una poderosa fuerza para mejorar el estado político del país” (Justo, 1999, 108).

El socialismo representaba para Justo, “la lucha en defensa y para la elevación del pueblo trabajador que, guiado por la ciencia, tiende a realizar una libre e inteligente sociedad humana, basada sobre la propiedad colectiva de los medios de producción” (Justo, 1920a, 38). La ciencia a la que hace referencia Justo, sin embargo, es más bien una tecnología política para condicionar el desarrollo social; una tecnología guiada por un humanismo idealista a favor de la clase trabajadora. El marxismo, desde su perspectiva práctica y utilitaria de la teoría social, representa “el advenimiento de la ciencia a la política, la política más avanzada, no por lo que prevé o lo que promete, sino por lo que hace”. Añade Justo: “En política, como en todas las cosas, el método se juzga por los resultados, más que por las intenciones e hipótesis” (Justo, 1920a, 73).

La causa de la clase trabajadora fue para Justo la variable independiente a la que él adaptó el pensamiento socialista en general y la teoría marxista en particular (ver Portantiero, 1999). La lucha de clases, sin embargo, no fue percibida por él como un proceso gobernado por leyes históricas. “Lejos de ser absoluta”, dice con un estilo cargado de romanticismo, “nuestra idea de ley es enteramente relativa y humana, está siempre en vías de desarrollo, no podemos pensar que deje de estarlo, y cada uno de sus pasos, cada una de sus conquistas, no es para nosotros una ligadura más ni una nueva maldición, sino una manifestación de fuerza, con gaje de libertad y una promesa de triunfo” (Justo, 1920a, 75).

Más que una “teoría histórica”, una “hipótesis económica”, o una “doctrina política”, el socialismo de Justo es una visión ética de la vida y de la sociedad. Es, en sus propias palabras, “un modo de sentir, pensar y obrar que vigoriza y

embellece la vida de los individuos como la de los pueblos” (Justo, 1920a, 77). Así, el eventual triunfo de los oprimidos, desde esta perspectiva, era percibido por este intelectual argentino como un triunfo posibilitado por “un modo de pensar” y no como el resultado inevitable de una lógica histórica que la humanidad puede develar con el conocimiento. Su socialismo, entonces, distaba mucho de ser un socialismo científico, a la medida del marxismo europeo. Lo mismo puede decirse del socialismo del Partido Socialista Argentino al que pertenecía Justo, como lo confirmó el diputado socialista italiano, Enrique Ferri, después de visitar la Argentina.

En un escrito de diciembre del 1909, el italiano reconoció que el Partido Socialista era el único partido en Argentina que contaba con “un programa de cosas y de ideas y no de personas”. A continuación, sin embargo, rechazó que este partido fuera o pudiera ser “socialista”. En sus propias palabras: “Pienso (y esto es el “abecé” de la sociología y del socialismo científico), que el Partido Socialista es, o debe ser, el producto natural del país en donde se forma. Aquí, en cambio, me parece que el Partido Socialista es importado por los socialistas de Europa que inmigran a la Argentina, e imitado por los argentinos al traducir los libros y folletos socialistas de Europa” (Ferri, 1920, 125).

Y agrega: “Pero las condiciones económico-sociales de la Argentina, que se encuentra en la fase agropecuaria (aunque técnica), son tales, que hubieran evidentemente impedido a Carlos Marx escribir aquí ‘El Capital’, que él ha destilado con su genio del industrialismo inglés. El ‘proletariado’ es un producto de la máquina a vapor. Y sólo con el proletariado nace el Partido Socialista, que es la fase evolutiva del primitivo Partido Obrero” (Ibid.).

Para Ferri, el Partido Socialista argentino era, entonces, un “partido obrero”. Señalaba que aunque su programa económico —en el que se incluían una lista de demandas para mejorar las condiciones de trabajo y los salarios de los trabajadores—, era “bello y meritorio”, no alcanzaba la categoría de “socialista”. Recalcaba: “Partido y doctrina socialista sin propiedad colectiva es un absurdo” (Ibid., 126-7).

Justo respondió a los señalamientos de Ferri con un escrito titulado *El profesor Ferri y el Partido Socialista Argentino* (Justo, 1920b, 129-141; Justo, Ferri, 1909). En él, Justo expresa estar de acuerdo con la apreciación que hace Ferri de los partidos de su país, en palabras que vale la pena citar porque ofrecen una visión de la realidad política argentina de esta época: “Para un observador imparcial y sobrio de juicio, este país ofrece el cuadro singular de una sociedad moderna, íntimamente vinculada al mercado universal, y cuya vida política está en manos de partidos políticos sin equivalentes ni afines en la política de ningún otro país moderno. Agrupaciones efímeras, sin programa ni principios, ni más objetivo que el triunfo personal del momento, los partidos de la política criolla, pasada la frontera, carecen de todo sentido. Pregúntese en la Asunción qué es un ‘autonomista’ argentino, y será tan difícil obtener una respuesta como nos sería darla si nos preguntara qué es un ‘colorado’ paraguayo. Basta a veces pasar de una provincia a otra para que esas denominaciones ficticias pierdan todo significado. ¿Qué es en Corrientes un ‘conservador’ de Buenos Aires? ¿Qué es en Buenos Aires un ‘liberal’ correntino? Frente a este caos de facciones y camarillas, cuya única palabra de orden y único vínculo interno es el nombre del *condottiere* que las guía al asalto de los puestos públicos, ha aparecido y se desarrolla el Partido Socialista, que, sin excluir a nadie de su seno, se presenta ante todo como la organización política de la clase más numerosa de la población, la de los trabajadores asalariados” (Justo, 1920b, 130).

Luego de establecer sus coincidencias con Ferri, Justo asume la defensa del Partido Socialista Argentino y de su marxismo: “Toda la exposición de Ferri está impregnada de un dogmatismo estrecho, que le ha impedido comprender las objeciones más fundamentales, si no es que las ha entendido mal por no conocer la lengua” (Ibid., 135).

En cuanto a la ausencia del objetivo de propiedad colectiva en el programa del Partido Socialista –que Ferri menciona para descalificar “el socialismo” de esta agrupación–, Justo argumenta que la esencia del socialismo no es “la hipótesis de

la futura propiedad colectiva, sino la práctica de la lucha de clases, moderna y actual” (Ibid.). Y agrega: “Para nosotros, el Socialismo es la acción en bien del pueblo trabajador, ante todo la acción del mismo pueblo trabajador en su propio bien, y, para no equivocarse, en su bien mensurable” (Ibid., 138).

Justo, entonces, reafirma su visión normativa del socialismo, en contraposición con el socialismo marxista de Ferri. Adopta, además, una posición voluntarista, para criticar el esquema teórico-histórico del italiano y para responder a la noción de que no podía ser socialista, una sociedad que se encontraba en su “fase agropecuaria”.

El voluntarismo también marcó el pensamiento de Luis Emilio Recabarren, otro de los principales representantes del marxismo latinoamericano de este período. Tanto Justo como él, pueden ser considerados como socialistas normativos que utilizan el marxismo —o algunos elementos del marxismo— para articular un discurso congruente con sus posiciones éticas y sus ideales. Dice Recabarren en uno de sus escritos: “No hay nada imposible para la voluntad del hombre; descubrió el vapor, la electricidad, la mecánica, la radiografía, la aeronavegación, etc. Todo lo que quiera lo hace ahora el hombre organizado que busca la manera de organizar la vida de modo que sólo produzca felicidad y amor. Establecer la felicidad social bajo una base de perfecta justicia y amor, es mucho más fácil que descubrir y explicar la radiografía, la mecánica, etc. Todo consistirá en que un pueblo unido lo quiera. Y esta hora está por llegar” (Recabarren, 1971a, 160).

Recabarren, entonces, no ve el socialismo como una ciencia o como una sistematización teórica de la realidad. Para él, el socialismo es, fundamentalmente, una “sublime doctrina de justicia, de amor, de derecho estrictamente legal y natural” (Recabarren, 1971b, 20). Este pensamiento era incompatible con el marxismo científico y, sobre todo, con la interpretación materialista marxista de la historia. Para Recabarren, la voluntad humana era la fuerza determinante de la historia. “La fuerza intelectual”, aseguraba, “es la que dirige la fuerza material” (Recabarren, 1971c, 10).

El romanticismo de Recabarren se expresó también en su apreciación del experimento bolchevique, después de su visita a la Unión Soviética en 1922. En su libro *Rusia Obrera y Campesina*, declaró que había podido ver “con alegría que los trabajadores de Rusia tenían efectivamente en sus manos toda la fuerza del poder político y económico, y que parece imposible que haya en el mundo una fuerza capaz de despojar al proletariado de Rusia de aquel poder ya conquistado” (Recabarren, 1971d, 135; ver también comentario de Silva, 1992, 190-8).

En síntesis, tanto Justo como Recabarren representan un momento del pensamiento crítico latinoamericano en el que el socialismo era percibido, fundamentalmente, como una visión ética y normativa de la realidad. Los principios humanistas de este socialismo eran aceptados como valores universales que podían ser internalizados por el individuo a partir de una comprensión ética e intelectual de los mismos. El conocimiento científico, desde esta misma perspectiva, era percibido más bien como un instrumento y una técnica cuya utilidad dependía de su capacidad para facilitar la operacionalización de estos valores.

## **La difusión del marxismo después de la revolución rusa**

El triunfo de la revolución bolchevique y la celebración de la Tercera Internacional, controlada por Moscú, dio lugar al surgimiento de los primeros partidos comunistas de la región que, desde su nacimiento, subordinaron su pensamiento al marxismo leninismo soviético. Los elementos centrales del modelo soviético -la idea del partido único, la abolición de la propiedad privada, el centralismo democrático-, se convirtieron rápidamente en el modelo normativo que condicionaría el pensamiento, la lucha y las aspiraciones de los comunistas latinoamericanos durante este período (ver Castañeda, 1993, 88). La “bolchevización” del marxismo latinoamericano, aclara Massardo, no se restringió a los partidos comunistas, sino que también afectó el desarrollo teórico de la izquierda en general,

incluyendo a los trotskistas que, para él, representan “una forma ‘culta’ del bolchevismo” (Massardo, 2007, 126-7).

La subordinación de los comunistas latinoamericanos al marxismo leninismo obedeció a dos razones: la influencia y el prestigio de la URSS y, la debilidad teórica de la izquierda latinoamericana. Los dirigentes comunistas, como lo señala Luis E. Aguilar, eran poco inclinados a la discusión teórica, y más orientados a los trabajos de organización partidaria (Aguilar, 1978, 14).

Esta misma observación ha sido hecha por Sheldon B. Liss con referencia a la izquierda latinoamericana en general. Para Liss, el activismo ha pesado más que la reflexión teórica en la conducta de los líderes de la izquierda de la región (Liss, 1984, 271-290).

Hasta la misma Marta Harnecker —cuyos trabajos han sido considerados por algunos como una extensión del manualismo soviético— reconoce que las deficiencias del marxismo dominante en América Latina tienen mucho que ver con el hecho de que a partir de 1917, la izquierda latinoamericana se inclinó por hacer una “copia acrítica del modelo bolchevique de partido, ignorando lo que el propio Lenin planteaba al respecto” (Harnecker, 2001, 300). Ella agrega: “No es de extrañar que este modelo atrajese tanto a los cuadros políticos marxistas de América Latina: había sido el instrumento eficaz para realizar la primera revolución exitosa de los oprimidos contra el poder de las clases dominantes en el mundo. El cielo parecía haber sido tomado por asalto” (Ibid.). El marxismo latinoamericano, concluye esta autora, se ha caracterizado por su “tendencia a confundir los deseos con la realidad” (Ibid., 304).

La influencia de Moscú, aunada a las debilidades teóricas de la izquierda latinoamericana, propició el surgimiento de un marxismo que José Nun bautizó como “de capilla”. Este marxismo, señala Nun, terminaría siendo “una opción esterilizante” (Nun, 1979, 147).

Efectivamente, el marxismo de inspiración soviética que se propagó en la región a partir del triunfo de la revolución rusa, fue un marxismo que había prácticamente elimi-

nado las complejidades, ambigüedades y contradicciones que forman parte del materialismo de Marx. El reconocimiento de estas complejidades, ambigüedades y contradicciones era esencial para promover un debate sobre la validez y relevancia del pensamiento marxista en América Latina. El marxismo-leninismo adoptado por la izquierda latinoamericana –sobre todo a partir de la llegada de Stalin al poder– no permitió este debate porque había convertido las ideas de Marx en un discurso, un modelo institucional y un método para hacer la revolución.

La pobreza del marxismo soviético ha sido destacada por Emir Sader en su revisión del libro de Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (1979). En su libro, Anderson muestra cómo el estalinismo limitó el debate teórico marxista en la Unión Soviética y en los países en donde Moscú ejercía su influencia. “La teoría y la práctica”, resume Sader, “indisociables en la teoría marxista y en la práctica de sus primeros exponentes, se fueron disociando, separando dramáticamente: la intelectualidad crítica de la práctica política, y los militantes y partidos políticos de la teoría crítica. Sin ese enfoque se pierde el marco esencial de la evolución contradictoria de la teoría y de la propia historia de la izquierda y de los movimientos sociales” (Sader, 2004).

Siguiendo a Anderson, Sader explica la “bolchevización” del marxismo brasileño, un proceso que se repitió a lo largo de América Latina: “No demoró mucho para que el proceso de ‘bolchevización’ de los [partidos comunistas] llegase al Brasil, con el significado histórico que adquirió el de la estalinización y el correspondiente estrechamiento de las condiciones de debate y de elaboración teórica dentro del partido, al mismo tiempo que la Internacional Comunista imponía la línea –con sus debidos cambios– hacia el conjunto del movimiento comunista. Al mismo tiempo, se cristalizaba la visión esquemática de análisis del proceso histórico por etapas rígidamente establecidas, cualquiera que fuese la región del mundo en que se situase el partido comunista” (Ibid.).



La “bolchevización” de la que habla Sader, es definida por Jaime Massardo como la adopción del “modelo ruso” y como “una lectura del marxismo presentada como un sistema de referencias ahistóricas que, en el encuentro entre marxismo y poder, no hacían sino reproducir el *approche* positivista del ‘socialismo científico’ de la Internacional Socialista, presentado bajo el nombre de ‘marxismo-leninismo’” (Massardo, 2007, 126-7).

Es importante traer a esta discusión al marxista ecuatoriano Agustín Cueva, quien resalta la debilidad de los comunistas latinoamericanos para explicar la influencia de Moscú en la región. Dice Cueva: “No es que algunos [partidos comunistas] hayan sido –y a veces siguen siendo– débiles porque la [Internacional Comunista] les impuso determinada línea política; al contrario, fue en la medida en que eran débiles y carentes de arraigo popular que una línea ‘exterior’ parecía imponérseles. Mao pudo divergir de Stalin porque se movía, según su metáfora, ‘como el pez en el agua’” (Cueva, 2008a).

Sea por la debilidad del marxismo latinoamericano, o por la fuerza del leninismo en su versión original o en su versión estalinista, o por una combinación de ambos factores, el resultado es el mismo: los planteamientos teóricos de Marx que durante su vida e inmediatamente después de su muerte generaron amplias y riquísimas discusiones en Europa, fueron reducidos por el marxismo latinoamericano dominante en el período posterior a la revolución bolchevique, a fórmulas causales deterministas y economicistas, como la que señala que el modo de producción determina la organización y naturaleza de la superestructura de la sociedad. Esta visión devaluó la política y la ética como fuerzas que participan en la definición del sentido de la historia, ya que ambas fueron percibidas, simplemente, como reflejos de la estructura económica de la sociedad. Devaluó también el peso de la cultura y, al hacerlo, oscureció la crucial influencia de los valores religiosos en el pensamiento y la práctica política latinoamericana. Este marxismo textualista, mecánico e imitativo, se expresó claramente en la obra de Vicente

Lombardo Toledano (1894-1968), el líder obrero más importante en la historia de México.<sup>5</sup>

La manera en que Lombardo Toledano “descubre” a Marx, tiene el sabor de una experiencia religiosa. Hablando de su introducción al marxismo, revela: “Descubrí la filosofía del materialismo dialéctico, que me produjo el impacto de una ventana cubierta por cortinas que de repente se abre de par en par e inunda el aposento que ocultaba con la inmensa luz del sol y la frescura del aire...pero aprendí algo trascendental que me llenó de alegría: comprendí que la filosofía no sólo es conocimiento de la realidad, sino medio para transformarla” (Lombardo Toledano, 1999a, 95-6).

La visión de la ciencia en el pensamiento de Lombardo Toledano era ingenua y hasta supersticiosa. Parecía trasladar la idea de un Dios omnipotente que lo controla todo, a una visión del marxismo científico como un conjunto de leyes históricas inapelables. Estas leyes, para Lombardo Toledano, regían los fenómenos sociales, de la misma forma en que las leyes de la física operan y regulan el universo (ver Lombardo Toledano, 1963). El pensamiento y la voluntad humana, desde esta perspectiva, estaban regidos por fuerzas que operan fuera del individuo. Dice Lombardo Toledano: “creemos que el hombre es un producto de la naturaleza; que el mundo exterior al hombre forma y guía su espíritu; que la conciencia es principalmente social y no individual; que no es el hombre el que crea a voluntad suya la historia, sino la historia la que crea las ideas humanas; que la libertad no consiste en desunir la naturaleza del hombre...sino en obrar racionalmente dentro del proceso dialéctico de las leyes históricas” (Lombardo, 1975d, 268).

Así, para Lombardo Toledano, el desarrollo de la vida de los individuos y de la sociedad respondía a fuerzas que, como la voluntad del Dios providencial del catolicismo mexicano, se imponen sobre la voluntad humana. Todo, aseguraba el líder sindicalista mexicano, “desde el movimiento de las estrellas hasta el pensamiento humano, todo está regido por normas ajenas al querer del individuo” (Lombardo Toledano, 1975a, 57).

Marx era, para Lombardo Toledano, el descubridor de las leyes “objetivas” y “ajenas” que rigen la historia social de la humanidad. Estas leyes, de acuerdo al sindicalista e intelectual mexicano, favorecen a unos y desfavorecen a otros. Favorecen a las fuerzas progresistas socialistas ya que la dinámica de la lucha de clases se orienta hacia “la instauración de la dictadura del proletariado” (1975b, 416). Este planteamiento esquemático era aceptado y usado por Lombardo Toledano como si se tratara de una verdad universal inapelable. Después de todo, para él, el capitalismo constituía un fenómeno mundial que había unificado el sentido de la historia de todos los países del planeta. Desde esta perspectiva, las soluciones para los problemas del capitalismo también tenían que ser universales.

En consecuencia, las particularidades de la sociedad mexicana –su composición social, su cultura, y otros aspectos– eran, para Lombardo Toledano, marginales: “La revolución industrial, en la medida estricta de la cronología, corresponde a la transformación del sistema de la producción económica en Inglaterra, debida a la aplicación de los descubrimientos científicos, a la técnica, partiendo de la utilización en gran escala del carbón, como materia energética, y del vapor como fuerza motriz. Pero en el sentido histórico del término, la revolución industrial, que se inicia en la segunda mitad del siglo XVII, se convierte en un fenómeno universal que desarrolló el sistema capitalista de la producción a un ritmo creciente” (Lombardo Toledano, 1999b, 151).

A partir de su visión de la revolución industrial como un fenómeno que universaliza el capitalismo, Lombardo Toledano asume que lo que dijo Marx para Inglaterra y Alemania, tiene la misma validez para un país como México. Así incorpora a su pensamiento las premisas sobre la relación entre la dimensión subjetiva y la dimensión objetiva de la realidad articulada por Marx para explicar el caso de las sociedades europeas capitalistas más avanzadas.

Lombardo Toledano, pues, trata la compleja dimensión subjetiva de la realidad mexicana como un reflejo de la di-

námica material y económica de la sociedad. De esta forma, la cultura, incluyendo su componente religioso, quedaba reducida a la categoría de subproducto de una lógica histórica determinada por la estructura económica “capitalista” de la sociedad, a pesar de que su fuerza estaba presente y era evidente en casi todas las facetas de la vida social mexicana: “El antagonismo entre las clases determina no sólo los aspectos de la vida material, sino también las manifestaciones del pensamiento, el derecho, la religión, las ciencias, la filosofía, la literatura, el arte, la cultura en todas sus manifestaciones” (Lombardo Toledano, 1999c, 221).

Lombardo Toledano reconocía que “no hay una relación directa, rígida de causa a efecto, entre la base material de la sociedad y las ideas”. Terminaba, sin embargo, afirmando lo negado cuando señalaba, por ejemplo, que la determinación de la economía “es una relación que tiene el valor de proyección de las condiciones de la vida económica sobre la necesidades sociales y los anhelos de tipo espiritual, provocando los diversos aspectos del pensamiento” (Ibid.).

El marxismo ingenuo de Lombardo Toledano también se expresó en su romántica apreciación del régimen de Moscú, a su regreso de un viaje a la Unión Soviética en 1935. En esta ocasión declaró —con el mismo entusiasmo que lo hiciera Recabarren al final de su visita a la URSS en 1922— que el gobierno soviético era incapaz de hacer uso de la guerra o de la violencia para consolidarse, “porque el socialismo no necesita ni de guerra ni de medios violentos de coacción o políticos para edificarse ni para alcanzar sus objetivos” (Lombardo Toledano, 1975c, 378).

Emilio Frugoni (1880-1969) es otro de los representantes claves del marxismo latinoamericano del período posterior a la revolución de los bolcheviques. Su marxismo fue más sofisticado y menos ingenuo que el de Lombardo Toledano, aunque tampoco logró superar las limitaciones del marxismo-leninismo soviético y del imitacionismo teórico latinoamericano de su época.

El pensamiento marxista de Frugoni era determinista y economicista. Para él, la “mente” y el “espíritu” no tienen

autonomía. Participan en la construcción de la historia, pero “por vía generalmente impremeditada, de fines imprevistos, sobre la evolución de la vida social, la cual sigue caminos impuestos por el resorte interno de sus propias fuerzas productoras y de los conflictos en que éstas se van encontrando, con las formas económicas, jurídicas y sociales preexistentes”. Y concluye: “El hombre actúa en el plano de los hechos económicos obligado por sus necesidades y por las necesidades económicas de la sociedad...he ahí que sin proponérselo va haciendo la historia” (Frugoni, 1989, 311-12).

El marxismo de Frugoni contrasta con la visión infinitamente más compleja y sofisticada de las ideas de Marx, articulada por el italiano Rodolfo Mondolfo, contemporáneo de Frugoni y exiliado en Argentina entre 1938 y 1945. Su obra destaca el “humanismo realista” de Marx. En este humanismo, dice Mondolfo, “no hay automatismo, no hay una dialéctica de las cosas que se desarrolle por sí, como creyeron erróneamente los falsos intérpretes de la doctrina de Marx” (Mondolfo, 1977, 20).

Aludiendo a estos “falsos intérpretes” [del materialismo marxista], Mondolfo rechaza la “deformación” que significa asumir que la economía posee una “personalidad real”, que se desarrolla “por sí misma”, y que ejerce “una acción sobre los hombres”. Desde esta perspectiva “deformada”, los hombres y las mujeres son “el producto y casi las piezas del ajedrez movidas por la economía” (Mondolfo, 1977, 21).

El marxismo de Frugoni era incompatible con el humanismo de Mondolfo y con su interpretación de Marx. Así lo confirma el mismo Frugoni cuando señala: “Pese a la opinión, tan respetada, de Rodolfo Mondolfo, nos parece innegable que la significación economicista de la concepción histórica de Marx es capital y preponderante en la fijación de la índole de esa teoría. Sin embargo, sino por el contrario, afirmando, la gran importancia de la filosofía de la praxis como elemento de calificación de esa teoría, ni desconocer que el hecho económico y el instrumento técnico no son para Marx, como algunos creen, el demiurgo automático del proceso histórico, por-

que detrás de ese hecho y de ese instrumento está el hombre, verdadero creador y forjador de la historia, sostenemos que el sentido más profundo del materialismo histórico es esa valoración de las relaciones económicas” (Frugoni, 1989, 305).

Frugoni, entonces, no logró trascender ni problematizar el principio economicista que establece que, “en última instancia”, el modo de producción de la sociedad determina los límites de la libertad. Más aún, aceptaba esta proposición como una fórmula universal. Al hacerlo, transforma su determinismo economicista en una suerte de idealismo económico. Su marxismo, en otras palabras, deviene platónico.

### **Un momento creativo**

Dos intelectuales peruanos iban a irrumpir en el escenario del pensamiento crítico latinoamericano creando nuevas e importantes oportunidades para el desarrollo de un marxismo más auténtico y, por lo tanto, más apegado a la especificidad histórica de la región. Se trata de José Carlos Mariátegui (1894-1930) y Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), quienes quizás empujados por la profunda complejidad de la sociedad peruana, advirtieron los peligros del imitacionismo teórico e intentaron pensar el marxismo desde la realidad multidimensional, multirracial y multiétnica latinoamericana.

Haya de la Torre fundó la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA). El socialismo aprista rechazaba el leninismo y proponía “una negación dialéctica del determinismo marxista” que para Haya de la Torre permanecía “congelado y estanco por la desviación dogmática del revisionismo de sus epígonos soviéticos” (Haya de la Torre, 1976a, 58).

Haya de la Torre, además, proponía recontextualizar las ideas de Marx dentro del marco social, económico, político y cultural de la realidad peruana y latinoamericana. Señalaba: “Los países de Indoamérica no son países industriales. La economía de estos pueblos es básicamente agraria o agrícola-minera. Examínense las estadísticas. El proletariado está en

minoría, en completa minoría, constituyendo una clase naciente. Son las masas campesinas las que predominan, dando una fisonomía feudal o casi feudal a nuestras colectividades nacionales. Un partido de clase proletaria únicamente, es un partido sin posibilidades de éxito político en estos pueblos” (1976b, 92).

La articulación de las bases de un “socialismo indoamericano” fue la respuesta de Haya de la Torre a la tendencia imitativa que había marcado el desarrollo del pensamiento político latinoamericano: “Vale recordar que, hasta ahora, la interpretación de la realidad indoamericana ha sido buscada empecinadamente en Europa. Conservadores y radicales, reaccionarios y revolucionarios, no han podido jamás explicarse los problemas de estos pueblos sino a imagen y semejanza de los europeos” (Ibid., 195).

En su libro *El Antiimperialismo y el Apra*, Haya de la Torre afirmó su crítica contra el imitacionismo teórico latinoamericano. La economía política, sostiene citando a Engels, “es una ciencia histórica; su materia es histórica, perpetuamente sometida al mudar de la producción y del cambio” (Haya de la Torre, 1976c, 23; 1976b). Para reforzar su argumento, recuerda las palabras de Engels en el *Anti-Dühring*: “Quien quisiera subordinar a las mismas leyes la economía política de la Tierra del Fuego y la de la Inglaterra actual, evidentemente no produciría sino lugares comunes de la mayor vulgaridad” (Ibid.).<sup>6</sup>

La construcción de un “lenguaje político indoamericano” fue una preocupación central de Haya de la Torre, a pesar de que él mismo usaba con frecuencia algunos conceptos del marxismo europeo. Para él, este lenguaje, tendría que ser capaz de capturar la especificidad histórica y social de la región, ignorada y distorsionada por el lenguaje político que América Latina había importado de Europa.

La confusión teórica derivada de la adopción acrítica de un vocabulario conceptual surgido para nominar y explicar la realidad histórica europea, señalaba Haya de la Torre, había “tenido consecuencias en las soluciones *européizantes* que

hemos procurado para nuestros asuntos” (Haya de la Torre, 1976d., 267). Así pues, “lo que Indoamérica parece obligada a buscar en sí misma en esta hora de hecatombe, es su *autenticidad* en todos los campos culturales”. Y agrega: “El *gran modelo*, la maestra vieja y sabia ya no nos enseña a crear sino a destruir. Si los políticos ‘europeizantes’ quieren seguir pegados y sujetos a lo que Europa impone en esta etapa compulsiva, no podrán hacer sino algo parecido al devoto suicidio de las viudas hindúes que debían arrojar a las piras devoradoras de los cadáveres de sus maridos en señal de fidelidad y sometimiento” (Ibid., 268).

Al hablar de un lenguaje político auténticamente indoamericano, Haya de la Torre no proponía ignorar la teoría y los conceptos políticos europeos. No proponía, como él mismo dice, el “aislamiento extremo” y el “nihilismo” sino el “desprendimiento que niega y continúa”. Y remarca: “Porque tan peligroso es vivir imitando como intentar ruptura insólita y desconocimiento simplista de todos los precedentes” (Ibid., 269).

Haya de la Torre simplemente señalaba la necesidad de establecer una mejor congruencia entre la palabra y la realidad, a partir del reconocimiento de que la palabra construye la realidad, representando con fidelidad el sentido que queremos imponer sobre ella, o distorsionándolo. “Hay que comenzar por las palabras”, señalaba, “porque no será nuevo aquél siendo éstas viejas. Primero, definir y asentar nuestros conceptos sustantivos, nuestras denominaciones esenciales” (Ibid., 269).

A partir de esta posición, Haya de la Torre resalta la necesidad de enraizar en la especificidad histórica de la región, dos conceptos que consideraba fundamentales para el desarrollo de una teoría social auténticamente latinoamericana: la justicia social y la libertad individual (Ibid., 270). De estos conceptos depende —señala Haya de la Torre—, “la solidez y perdurabilidad de un Estado” (Ibid.).

Europa, agrega, “ha dado muchas fórmulas de realización y afirmación para estos enunciados que son expresión de



anhelos motores de la Historia” (Ibid.). El reto de América Latina, puntualiza, “será demostrar que *fuera y contra* los cánones europeos pueden nuestros pueblos hallar sus postulados propios de Justicia y de Libertad”. Más aún: “La experiencia del Viejo Mundo, en política –como en todas las ramas de la cultura– es punto de partida ineludible. Pero aplicada a nuestra realidad habrá de ser una fresca y diferente experiencia” (Ibid.). Y concluye: “El nuevo lenguaje político de Indoamérica tendrá, pues, que salirse de la repetición textual y servil de los teóricos de la Justicia Social y de la Libertad de los pueblos europeos para hablar con otros vocablos, que son antiguos pero que renuevan en estas tierras la perentoriedad de nuestros asuntos propios” (Ibid.).

El espíritu innovador de Haya de la Torre y su lucha por desarrollar un pensamiento socialista auténticamente latinoamericano, se expresó de manera más dramática en su tesis del espacio-tiempo histórico, derivada de la física de Einstein. Con un conocimiento muy agudo del papel que juega la *perspectiva* en la comprensión y construcción de la realidad, Haya de la Torre rechazó el determinismo histórico marxista, señalando que “en la filosofía de la historia hay que tener muy presente el ángulo espacial desde el que se le ve y se le estudia” (Haya de la Torre, 2007, 312). Y agrega: “Así como hay un Espacio-Tiempo físico, tanto objetivo como subjetivo, o sea tanto de perspectiva cuanto de conciencia o mente, del mismo modo hay un Espacio-Tiempo histórico objetivo y subjetivo; vale decir, de perspectiva y de conciencia” (Ibid., 318).

La interpretación de la historia que intenta construir Haya de la Torre, asume el relativismo del tiempo (histórico) y del espacio (político-geográfico). En ella, señala, “radica el fundamento de la norma filosófica aprista. Ahí está la línea dialéctica que *une y separa* al marxismo ortodoxo y al Aprismo” (Haya de la Torre, 1976e, 402). Y remarca: “Quien quiera entender lo que es el Aprismo en su *línea fundamental de interpretación histórica de la realidad indoamericana* habrá de recordar la importancia fundamental que tiene en nuestra

ideología la *ubicación* del observador con respecto a los fenómenos observados” (Ibid., 408).

La determinación de una perspectiva teórica espacial y de una conciencia latinoamericana fundamentada en la historia de la región, constituyen para Haya de la Torre requisitos fundamentales para la generación de un conocimiento auténtico y, por lo tanto, enraizado en las circunstancias, aspiraciones y necesidades de la sociedad latinoamericana. Rechaza, por lo tanto, la validez teórica universal del marxismo, y propone la articulación de interpretaciones teóricas —marxistas o de otra naturaleza—, enraizadas en la realidad material y cultural de la región.

Por todo lo anterior, es imposible no reconocer la originalidad de las ideas de Haya de la Torre. Adelantándose a su tiempo, reconoció la profunda relación que existe entre la realidad y las palabras que usamos para nominarla. Reconoció y explicó, además, la incapacidad del vocabulario conceptual europeo para hacer sentido de la realidad de los países de la región.

El cubano Julio Antonio Mella (1903-1929) —considerado por algunos como uno de los representantes “más sólidos” del pensamiento marxista-leninista latinoamericano de esta época— fue un fiero crítico de Haya de la Torre (Santos Moray, 1985, 6-7). Mella, señala Michael Löwy (1992, xviii), era el típico joven intelectual revolucionario que encuentra en el marxismo “una respuesta a su pasión por la justicia social”. El usa el lenguaje del marxismo-leninismo para articular un discurso anti-imperialista y anti-capitalista marcado por dos influencias: la revolución bolchevique y el sentimiento antimperialista cubano (Grobart, 1978, 20).

Mella criticó, entre otras cosas, la centralidad que la visión teórica de Haya de la Torre otorgaba a la realidad “indoamericana” y, al hacerlo, mostraba el peso del marxismo mecánico contra el que, precisamente, luchaba el teórico peruano. Para Mella, las únicas identidades que se debían considerar para promover el cambio de la realidad latinoamericana, eran las que se derivaban de la inserción de los individuos en

el sistema de producción de la sociedad. Decía Mella, para refutar a Haya de la Torre: “Olvidan que la penetración del imperialismo termina con el *problema de raza* en su concepción clásica al convertir a los indios, mestizos, blancos y negros en *obreros*, es decir, al dar una base económica y no racial al problema. La experiencia ha probado que el campesinado —el *indio* en América— es eminentemente individualista y su aspiración suprema no es el socialismo, sino la propiedad privada, error del que solamente el obrero puede libertarlo por la alianza que el Partido Comunista establece entre estas dos clases” (Mella, 2001, 101).

Para Mella, entonces, las categorías marxistas tenían una validez universal ya que para él, la especificidad histórica de América Latina, con su diversidad étnica y racial, había sido borrada por el capitalismo. A partir de esta premisa, Mella señala: “El imperialismo es un fenómeno internacional y sus características fundamentales ... son iguales en América y en el Asia....Luego la aplicación de la táctica ha de diferir en los detalles y en la oportunidad histórica. Pero las generalidades (papel de clases, base del frente único, desarrollo del imperialismo y del proletariado, etcétera) son invariables a la luz del marxismo y de su adaptación a la época moderna del imperialismo: el leninismo”. Y concluye: “Para decir que el marxismo, y por lo tanto el Partido Comunista, o sea la organización que lucha para su realización, es exótico en América, hay que probar que aquí no existe proletariado; que no hay imperialismo con las características enunciadas por todos los marxistas; que las fuerzas de producción en América son distintas a las de Asia y Europa, etc. Pero América no es un continente de Júpiter sino de la Tierra” (Mella, 1978a, 187).

En la frase anterior, Mella revela una perspectiva teórica ingenua. La existencia de algunos *elementos capitalistas* en las sociedades latinoamericanas, eran interpretadas por Mella como evidencia de la existencia de un *sistema capitalista* dominante e institucionalizado; es decir, de un sistema como el que describen Marx y Engels cuando señalan que en Alemania, la fuerza del capital había destruido “donde le

fue posible la ideología, la religión, la moral ... y, donde no pudo hacerlo, las convirtió en una mentira palpable” (Marx y Engels, 1974, 60).

A pesar de las obvias diferencias que separan a la América Latina que estudiaba Haya de la Torre de la Alemania que estudiaba Marx, Mella reclamaba “pruebas” que lo convencieran de que las características fundamentales de las “fuerzas de producción” en estos dos países no eran similares. Reclamaba, además, evidencias que mostraran que no existía una clase proletaria en América Latina con la capacidad de destruir “la supremacía burguesa” y conquistar el poder político de la misma forma en que Marx pensaba que el proletariado inglés o alemán podía hacerlo en Europa (Mella, 1978a, 181-207).

Cayendo en los errores conceptuales que señalaba Haya de la Torre cuando criticaba el textualismo y el imitacionismo en América Latina, Mella sencillamente ignoraba que conceptos como *burguesía* y *proletariado* son expresiones lingüísticas de una realidad histórica concreta y no nombres comunes que pueden aplicarse indistintamente en contextos espaciales e históricos diferentes. Su crítica a los esfuerzos del APRA para formar un “frente único contra el imperialismo”, por ejemplo, no tiene un asidero lógico, ni se basa en un argumento razonado a partir de la realidad del Perú o de América Latina. Rechaza este modelo de organización, simplemente porque no respetaba la “hegemonía del proletariado” (Ibid., 186-7).

Mella, pues, ofrece una visión unidimensional de la historia que borra las especificidades que le dan sentido a los conceptos que integran el vocabulario de las ciencias sociales. Esta visión lo llevó a ofrecer interpretaciones descontextualizadas de las ideas y las palabras de Marx, para reforzar su visión totalizante del mundo y de la historia. Le asignaba a la consigna “proletarios de todos los países uníos” de Carlos Marx, por ejemplo, el mismo sentido de las palabras de Martí que dicen: “juntarse es la palabra del mundo”. Haciendo referencia a estas dos frases e ignorando completamente el

contexto en el que fueron articuladas, señala: “He aquí dos sentencias pronunciadas en diferentes latitudes y por hombres muy distintos; pero encerrando ambas una profunda verdad” (1978b, 81).

Más aún, su visión teórica unidimensional, lo llevó a percibir la historia de América Latina y la historia del mundo como un proceso predeterminado, y enmarcado dentro de leyes universales. Para él, entonces, “luchar por la revolución social en América Latina” era “luchar por el próximo paso de avance en la historia” (1978c, 72). Y agrega, en un tono que tiene más de providencialismo religioso que de marxismo: “La revolución social es un hecho fatal e histórico, independientemente de la voluntad de los visionarios propagandistas. No se provoca el desbordamiento de los ríos por la voluntad de los hombres, sino el río sale de su cauce cuando éste es pequeño para el caudal. Así la revolución en los pueblos. Así los hombres de la América, como los de Europa, no pueden soportar la sociedad capitalista que decidió suicidarse, según la feliz expresión de Ingenieros, en la barbarie iniciada en 1914” (Ibid.).

Mella rechazaba el pensamiento de Haya de la Torre, al mismo tiempo que admiraba, o por lo menos respetaba, el de José Carlos Mariátegui (1894-1930). En mayo de 1924, el joven intelectual cubano escribió una carta pública al representante del Perú en Cuba, en la que denunciaba el encarcelamiento de Mariátegui, a quien se refiere como un “valioso intelectual peruano”. Mariátegui, decía Mella, guardaba prisión “por el solo delito de pensar libremente” (Mella, 1978b, 48).

Mariátegui ha sido ampliamente reconocido como el teórico marxista más auténticamente latinoamericano. Este reconocimiento es merecido, si con él se hace referencia al espíritu creativo que alimenta su pensamiento.

A la par de este reconocimiento, sin embargo, es necesario señalar que el marxismo de Mariátegui está plagado de las imprecisiones teóricas y conceptuales propias del pensamiento marxista latinoamericano de su tiempo. Más precisamente, su pensamiento muestra, a la par de brillantes intuiciones,

una interpretación textual de muchas de las ideas centrales de Marx, así como un uso mecánico e imitativo del vocabulario conceptual del marxismo europeo. En este sentido, la obra de Mariátegui se caracteriza por la contradicción que ella encierra entre la tendencia de este intelectual peruano a enraizar su pensamiento marxista en lo más profundo de la realidad de su país, y su igualmente significativa tendencia a enmarcar y expresar su originalidad y creatividad dentro del vocabulario conceptual europeo adoptado por el marxismo latinoamericano.

Mariátegui, por ejemplo, encuentra en el siglo XIX a una burguesía peruana “embrionaria” que, supuestamente, había recibido “las ideas de la revolución francesa y de la constitución norteamericana” (Mariátegui, 1952). De igual forma, utiliza el concepto “feudal” y “feudalismo” para hacer referencia al pasado inmediato del supuesto capitalismo peruano. Dice, por ejemplo: “Las utilidades del guano y del salitre crearon en el Perú, donde la propiedad había conservado hasta entonces un carácter aristocrático y feudal, los primeros elementos sólidos de capital comercial y bancario. Los *profiteurs* directos e indirectos de las riquezas del litoral empezaron a constituir una clase capitalista. Se formó en el Perú una burguesía, confundida y enlazada en su origen y su estructura con la aristocracia, formada principalmente por los sucesores de los encomenderos y terratenientes de la colonia, pero obligada por su función a adoptar los principios fundamentales de la economía y la política liberales” (Ibid.).

Mariátegui, entonces, identifica el período del guano y el salitre en la historia económica del Perú como el momento de una supuesta transición entre el feudalismo y el capitalismo en este país: “En el período dominado y caracterizado por el comercio del guano y del salitre, el proceso de la transformación de nuestra economía, de feudal en burguesa, recibió su primera enérgica propulsión. Es, a mi juicio, indiscutible que, si en vez de una mediocre metamorfosis de la antigua clase dominante, se hubiese operado el advenimiento de una clase de savia y *élan* nuevos, ese proceso habría avanzado

más orgánica y seguramente. La historia de nuestra posguerra lo demuestra. La derrota —que causó, con la pérdida de los territorios del salitre, un largo colapso de las fuerzas productoras— no trajo como una compensación, siquiera en este orden de cosas, una liquidación del pasado” (Ibid.).

Para entender la comprensión que tenía Mariátegui del feudalismo, es importante destacar que, para él, “el hacendado, el latifundista, es un señor feudal”. Para apoyar esta aserción, Mariátegui señala que contra la autoridad del hacendado y del latifundista, “sufragada por el ambiente y el hábito, es impotente la ley escrita”. Y agrega: “El trabajo gratuito está prohibido por la ley y, sin embargo, el trabajo gratuito, y aún el trabajo forzado, sobreviven en el latifundio” (Ibid.).

En la cita anterior se revela algo que forma parte de la mitología marxista latinoamericana: la visión del feudalismo como un sistema caótico que se caracteriza, fundamentalmente, por el predominio del capricho de los poderosos y por la irrelevancia de la ley. Tal como se explica más adelante, esta visión es profundamente superficial. El feudalismo europeo fue un sistema de gobierno basado en una tradición legal que América Latina nunca experimentó. Esta tradición se manifestaba en una compleja estructura de derechos y obligaciones que facilitó el desarrollo de los consensos sociales que más tarde hicieron posible el desarrollo y la consolidación de los derechos ciudadanos y de la democracia europea.

La visión superficial y hasta caricaturesca del feudalismo que ha prevalecido en América Latina es, en gran medida, producto del poco interés mostrado por las ciencias sociales de la región en el estudio de la historia europea que generó el vocabulario conceptual que ellas mismas emplean. En el caso de las ciencias sociales marxistas, se alimenta también de la visión negativa del feudalismo que utiliza Marx en su obra. En esta visión, el feudalismo aparece como un sistema inferior y defectuoso con relación al capitalismo (ver Holton, 1985, 200).

Mariátegui fue víctima del atraso de las ciencias sociales latinoamericanas, así como de la visión negativa del

feudalismo que ofrece Marx en su obra. Frente a la presencia de una combinación desordenada de elementos de atraso y de progreso en la realidad peruana, Mariátegui explica “la languidez y pobreza” de la vida urbana en la costa peruana, como una muestra de “la supervivencia de la feudalidad” en esta región. Y agrega: “El número de burgos y ciudades de la Costa, es insignificante. Y la aldea propiamente dicha, no existe casi sino en los pocos retazos de tierra donde la campiña enciende todavía la alegría de sus parcelas en medio del agro feudalizado” (Mariátegui, 1952).

Al hacer uso del vocabulario conceptual del marxismo europeo, Mariátegui utilizaba la experiencia histórica de Europa como el punto de referencia comparativo para elucidar la condición histórica peruana y latinoamericana. Así pues, terminó ofreciendo una visión que simplemente expresaba los grados de aproximación que, en términos de apariencias, existían entre la realidad peruana que trataba de explicar y la europea que se expresaba en el vocabulario conceptual que él utilizaba. De esto se derivan explicaciones que, en el mejor de los casos, sirven para definir lo que separaba al Perú de Europa; es decir, lo que Perú *no era*, pero no así lo que Perú *era*, como precondition para pensar en lo que este país *podía llegar a ser*.

La interpretación “por defecto” que se deriva de este tipo de explicación es la antítesis del método utilizado por Marx para estudiar la realidad del capitalismo europeo. Marx, como se señaló anteriormente, concentró su atención en nominar, caracterizar y explicar la naturaleza y dinámica del modo de producción capitalista. En otras palabras, identificó y afirmó lo que era la sociedad europea de su tiempo. A partir de esto, nominó, caracterizó y explicó los otros modos de producción a los que hace referencia en su obra.

Mariátegui, por el contrario, establece el déficit que muestra América Latina cuando se compara con Europa. El resultado es una foto en negativo que solamente muestras las sombras de la realidad social de la región. En justicia, este problema no es exclusivo de Mariátegui y ni siquiera del mar-



xismo latinoamericano. El conocimiento producido por las ciencias sociales de la región en temas como el Estado, la democracia y otros, ofrece, casi siempre, una foto en negativo de la realidad, o una foto europeizada de ésta.

El imitacionismo conceptual de Mariátegui, coexiste con sus brillantes intuiciones sobre la historicidad de la teoría marxista, así como sobre la necesidad de enraizar la teoría y los conceptos de las ciencias sociales en la realidad. Dice Mariátegui, en una abierta crítica al eurocentrismo dominante en el pensamiento latinoamericano de su época que podría ser aplicado a algunos aspectos de su propia obra: “Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, y un pensamiento alemán, etc. en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispanoamericano. Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispanoamericano no es generalmente sino una rap-sodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo” (Mariátegui, 2005c, 293).

La inteligencia intuitiva de Mariátegui también lo llevó a trascender los peores aspectos del determinismo economicista dominante en la tradición marxista latinoamericana y a reconocer el papel de los valores y la cultura como fuerzas que participan en la construcción de la realidad. Para un marxista más convencional como Aníbal Quijano, este reconocimiento constituye una deficiencia teórica en el pensamiento y la obra de Mariátegui. Uno de “los problemas en el marxismo de Mariátegui”, señala Quijano, es “la insistencia en la centralidad de la voluntad individual, como fundamento de la acción histórica y...la necesidad de un alimento de fe y de fundamento metafísico para la restauración de una moral humana despojada de los lastres de la conciencia burguesa” (Quijano, 1981, 64).

El “mito” es uno de los conceptos que Mariátegui utiliza para hacer referencia a la “fe” que menciona Quijano como

un problema. Para Mariátegui, como señala Gerardo Leibner, “el mito era la fe que requiere el hombre que aspira a una vida significativa, era la imagen de futuro que representa un objetivo digno de dedicarle la vida, que moviliza hacia un proyecto destinado a cambiar la realidad” (Leibner, 1999, 15).

Es a partir de su visión del papel del mito en la historia, que Mariátegui puede argumentar que “el capitalismo no es sólo una técnica; es además un espíritu”. Desde esta misma perspectiva, la revolución, “más que una idea es un sentimiento. Más que un concepto, una pasión” (Mariátegui, 1989, 106).

Para Mariátegui, entonces, la historia no puede verse como un proceso determinado por leyes que anulan la fuerza creativa del “espíritu”. Para este intelectual peruano, “ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre”. Solamente el mito, agrega, “posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo” (Ibid.).

La atención que Mariátegui presta a la dimensión subjetiva de la realidad social le permite apreciar –en términos comparativos– el peso que tuvo y sigue teniendo la cultura religiosa en la constitución de la realidad peruana y latinoamericana. Mariátegui, por ejemplo, logró reconocer el papel que jugó el puritanismo en el desarrollo del capitalismo estadounidense. El puritanismo, señalaba, fue “la savia espiritual” del “engrandecimiento económico” de Estados Unidos. En América Latina, continúa, “el factor religioso” ofrece aspectos “más complejos” que los que se aprecian en la historia estadounidense. En el caso latinoamericano, señala, “el culto católico se superpuso a los ritos indígenas, sin absorberlos más que a medias”. A partir de esta observación, propone que “el estudio del sentimiento religioso en la América española [debe tener], por consiguiente, que partir de los cultos encontrados por los conquistadores” (Mariátegui, 1952).

Las tensiones entre la intuición sociológica de Mariátegui y el esquematismo conceptual de su marxismo no fueron nunca resueltas. Murió muy joven y, además, sufrió enormes limitaciones y padecimientos físicos que dificulta-

ron la integración de estas dos vertientes de su pensamiento. Es posible, sin embargo, señalar que la fuerza de su intuición, más que sus explicaciones sociológicas, ha sido la razón por la que logró destacarse en la historia del pensamiento crítico latinoamericano.

El talento intuitivo de Mariátegui se aprecia mejor cuando su pensamiento es estudiado desde una perspectiva que trasciende los campos de la política y la sociología, para tomar en consideración su visión artística y literaria. Más aún, se puede argumentar que es imposible comprender el pensamiento político y sociológico de Mariátegui si éste se trata como un pensamiento autocontenido. Tal como lo revela él mismo: “El espíritu del hombre es indivisible; y yo no me duelo de esta fatalidad, sino, por el contrario, la reconozco, como una necesidad de plenitud y coherencia. Declaro, sin escrúpulo —o quizás, por escrúpulo— que traigo a la exégesis literaria todas las pasiones e ideas políticas, aunque, dado el de este vocablo en el lenguaje corriente, debo agregar que la política en mí es filosofía y religión” (Mariátegui, 2005a, 443).

De lo anterior se desprende que los diferentes componentes y las diferentes dimensiones de la obra de Mariátegui deben verse y estudiarse como una totalidad. Sus estudios políticos no se limitan al análisis racional de los procesos y las estructuras en que concentran su atención las ciencias sociales. La política, para este intelectual peruano, está impregnada de filosofía y de religión. La política es, en otras palabras, una de las manifestaciones de la filosofía y de la religión en la que se expresa la fuerza del “espíritu” que llena la realidad del mundo y de la historia, trascendiendo sus manifestaciones materiales y concretas.

La multidimensionalidad de la obra y del pensamiento de Mariátegui expresa la multidimensionalidad de la realidad latinoamericana y, en especial, la compleja relación entre las dimensiones materiales y subjetivas de esta realidad. Esta complejidad se hace evidente en Perú, el escenario histórico dentro del que operó Mariátegui. Este país, como pocos en América Latina, muestra en cada aspecto de su vida social,

el peso de la dimensión subjetiva de la realidad, así como las contradicciones y correspondencias entre ésta y la realidad material e institucional con la que co-existe.

Perú es, pues, un país en donde la fuerza del “mito” y del “espíritu” a la que hace referencia Mariátegui se vuelve real y aparente. Mariátegui pudo ver cómo las representaciones discursivas de esta fuerza participan en la construcción y reproducción de la historia. A partir de esto, percibió que su análisis era, en última instancia, un esfuerzo artístico y, por lo tanto, creativo.

Mariátegui, pues, reconoció la fuerza de la palabra y del arte como representaciones de la realidad. Para él, el arte -y la teoría social-, no simplemente reflejan la realidad sino que la construyen. Por esto hace suya la frase de Oscar Wilde cuando éste destaca la fuerza creativa del arte señalando que “la bruma de Londres había sido inventada por la pintura” ya que el arte no copia a la Naturaleza, “es la Naturaleza la que copia al arte” Mariátegui, 1964a, 22).

De estas brillantes intuiciones se desprende que eso que llamamos la realidad, no esta desligada de las representaciones que hacemos de ella. Estas representaciones son la realidad. En otras palabras, la realidad es lo que expresamos sobre ella. “Sólo podemos”, apunta Mariátegui en una frase que pulveriza cualquier objetivismo y materialismo marxista o de otra naturaleza, “encontrar la realidad por los caminos de la fantasía” (Ibid., 23); es decir, por los caminos de la imaginación porque todo lo que es, ha sido imaginado.

Mariátegui, sin embargo, no puede ser calificado como un teórico idealista. Para él, la función creativa no parte nunca de cero, sino que surge siempre de la experiencia. El arte, dice, “se nutre de la vida y la vida se nutre del arte”. Desde esta perspectiva, señala, “es absurdo intentar incomunicarlos y aislarlos”. “El arte”, concluye, “no es acaso sino un síntoma de plenitud de la vida” (Mariátegui, 1964a, 186).

Para ser efectivos, entonces, el arte y la imaginación -artística o sociológica- deben estar enraizados en la misma

realidad que intentan representar. La “ficción”, por lo tanto, “no es libre”. Y agrega: “Más que descubrirnos lo maravilloso, parece destinada a revelarnos lo real. La fantasía cuando no nos acerca a la realidad, nos sirve bien poco”. Dice lo mismo de la filosofía y la literatura: “Los filósofos se valen de conceptos falsos para arribar a la verdad. Los literatos usan la ficción con el mismo objeto. La fantasía no tiene valor sino cuando crea algo real. Esta es su limitación. Este es su drama” (Mariátegui, 1964b, 23).

El drama del marxismo latinoamericano, es el mismo drama de la fantasía que no se nutre de la experiencia y de la realidad que trata de representar. Mariátegui parecía estar consciente de esto y de su propio drama personal. Hablando de Diego Rivera, señalaba que la vida del muralista mexicano en Europa “fue una apasionada búsqueda, una vehemente indagación.” Y agrega: “Pero su obra sólo empieza a ser personal cuando la revolución comienza a inspirarla plenamente. Hasta entonces el arte de Diego Rivera no alcanzó su expresión definitiva y autónoma” (1964c, 94).

La vida de Mariátegui guarda un paralelo con la de Rivera. A su regreso de Europa, Rivera abandonó las representaciones espaciales cubistas con las que Picasso y otros capturaron el sentido de la crisis de la modernidad, y se entregó a su obra muralista, con la que trató de darle sentido a la búsqueda de una modernidad auténticamente mexicana y latinoamericana. Mariátegui también viajó a Europa en una búsqueda personal apasionada de experiencias y saberes. Su obra creativa y auténtica, sin embargo, solamente empieza cuando su pensamiento comienza a nutrirse de la realidad peruana (ver Leibner, 1999, 12). El cambio que este esfuerzo produjo en su interpretación de la realidad ha sido destacado por Oscar Terán, quien identifica un cambio fundamental “del marxismo eurocéntrico al marxismo Indoamericano”, a partir de su regreso de Europa en 1923 (Terán, 1999, 18).

Para concluir, Mariátegui no logró consolidar su visión teórica indoamericana. Nunca superó, en otras palabras, las tensiones y contradicciones que marcan la relación entre el

*socialismo artístico* y el *marxismo científico* que forman parte de su obra. Legó, sin embargo, un conjunto de intuiciones e ideas que tenían que haber sido profundizadas por el marxismo latinoamericano para construir visiones teóricas y realidades más apegadas al drama existencial de la región.

En este sentido, tanto Mariátegui como Haya de la Torre representan un momento especial en el desarrollo del pensamiento crítico latinoamericano. Ambos representan un brote de originalidad que, como dice Carlos Franco, los llevó a “pensar el marxismo desde América Latina” (Franco, 1981, 68). Desafortunadamente, el esfuerzo que ellos realizaron no logró imponerse sobre la tendencia determinista, mecánica, economicista, textualista e imitativa que continuó dominando el desarrollo del marxismo en la región.

## **Estancamiento y retroceso**

Con la muerte de Mariátegui, como lo señala Fornet-Betancourt ignorando inexplicablemente a Haya de la Torre, se consolidó “un proyecto seudo marxista de trasplante mimético de los análisis y postulados del marxismo-leninismo de la Tercera Internacional, que ya para esta época empezaba a estar bajo los dictámenes del ‘marxismo-leninismo-stalinismo’” (Fornet-Betancourt, 2001, 169). El estalinismo endurecería el marxismo leninismo latinoamericano y reforzaría el uso de las ideas de Marx como instrumentos de dominación. En Chile, por ejemplo, la dirigencia del Partido Socialista de Chile justificaría la expulsión de un grupo disidente en 1951, apoyándose en una visión absolutista del partido: “Se precisa...estrechar más la vigilancia contra las posibles infiltraciones policiales, contra toda clase de influencias extrañas (nacionalismo, trotskismo, anarquismo, masonería, etc)...hay que tener presente que, como dice el camarada Stalin, ‘el partido se consolida depurándose de los elementos oportunistas’, que provenientes de capas sociales no proletarias o de la ‘capa superior del proletariado’, penetran de un modo u otro en el Partido, llevando a éste el

espíritu de vacilación y de oportunismo, el espíritu de desmovilización e incertidumbre”.

No faltaron sin embargo, marxistas latinoamericanos que levantaron sus voces para criticar la rigidez teórica del marxismo estalinista. Michael Löwi identifica al argentino Sergio Bagú (1911-2002), al brasileño Caio Prado (1907-1990) y al chileno Marcelo Segall (1920-1991) como tres de los principales teóricos latinoamericanos que trataron de flexibilizar el marxismo dogmático dominante en la región (Löwi, 1992, xxxix y xl). Efectivamente, ellos criticaron la visión mecánica y unilineal de la historia latinoamericana promovida por Moscú, que defendía la naturaleza “feudal” de la economía de la región durante la época colonial, y la necesidad de atravesar una etapa capitalista y democrático-burguesa, como paso previo a la lucha por el socialismo y la sociedad sin clases.

Para contradecir la tesis del feudalismo latinoamericano, Bagú, Prado y Segall, tuvieron que defender una tesis igualmente distorsionante: la del capitalismo colonial. Bagú, por ejemplo, argumentaba que era mejor hablar de un “capitalismo colonial” en vez de feudalismo. Prado, por su parte, caracterizaba la economía de la colonia como mercantil, por el papel que jugaba dentro del sistema internacional dominado por Europa. Segall, finalmente, resaltaba la importancia de la minería para argumentar a favor de una caracterización más decididamente “capitalista” para el sistema colonial (Ibid.). Los tres, en otras palabras, insistían en ver sociedades capitalistas en América Latina y proponían una adaptación diferente del esquema teórico-histórico marxista europeo.

Andre Gunder Frank también criticó las posiciones marxistas que defendían la existencia de un feudalismo latinoamericano no superado, porque esta idea creaba la impresión de que la lucha por el socialismo en América Latina debía esperar el triunfo de una revolución burguesa como precondition para la construcción de la sociedad sin clases. Gunder Frank prefería argumentar que durante la época colonial se había desarrollado y consolidado un sistema económico que había conectado a la región con el capitalismo mundial.

Esta relación, señalaba, había facilitado la formación de un capitalismo que, aunque subdesarrollado, había colocado a las sociedades de la región en la antesala del socialismo. La revolución socialista, en otras palabras, podía promoverse sin delación (Gunder Frank, 1978).

En toda esta discusión sobre la naturaleza del modo de producción dominante en América Latina, prevaleció una preocupación práctica para identificar la estrategia política más adecuada para promover el socialismo. Dice Theotonio Dos Santos: “Se trataba de saber hasta qué punto el capitalismo de la región había creado una burguesía nacional capaz de proponer una revolución democrática” (Dos Santos, 1998, 111).

Prado, Segall y especialmente Bagú, sin embargo, mostraron un conocimiento más sofisticado del marxismo que autores como Recabarren y Lombardo Toledano. Bagú trascendió las simplificaciones de los que asumen la existencia de una época feudal en América Latina, señalando que “cuando los historiadores y economistas dicen que el feudalismo, agonizante en Europa, revivió en América, se refieren a hechos ciertos: el traslado de algunas instituciones ya decadentes en el viejo mundo; el florecimiento de una aristocracia constituida por elementos desplazados de allá; ciertas características de las grandes explotaciones agrarias, ganaderas y mineras, que hemos analizado y que evocan las condiciones de dependencia de siervo a amo y la beligerancia señorial de la época feudal”. Sin embargo, advierte Bagú: “Todos esos hechos no son suficientes para configurar un sistema económico feudal” (Bagú, 1949).

A pesar de su enorme brillo y creatividad, Bagú no rompió ni con el vocabulario conceptual marxista europeo ni con las ideas y la historia que éste encierra. Su crítica a la conceptualización de la etapa colonial del continente latinoamericano como “feudalismo”, concluye en una proposición que mantiene el estudio de la historia latinoamericana encaillada dentro de las representaciones teóricas de la historia europea. Para Bagú, “el régimen económico luso-hispano del



período colonial no es feudalismo. Es capitalismo colonial” (Bagú, 1949).

Marcelo Segall también enmarcó sus interpretaciones de la historia de Chile dentro de una perspectiva teórica eurocéntrica marxista. Para Segall, escribir la historia de Chile implicaba, simplemente, encuadrar los datos de ésta, dentro del esquema teórico del desarrollo histórico europeo que ofrece Marx en *El Capital*. En una nota de pie de página de su libro *El desarrollo del capitalismo en Chile*, señala: “La concepción de la historia, de Marx, sobre todo *El Capital*, entrega un esquema teórico de tal precisión y veracidad que aplicado a la historia nacional, mi aporte parece limitar su originalidad a la aplicación de acontecimientos nacionales y nombres criollos a los descubrimientos teóricos del Genio [la referencia de Segall es a Marx] a veces con tal facilidad, que se reduce a trasladar documentos sueltos y revueltos, a un orden sistemático por materias. De aquí la razón de mi exigencia ética, posiblemente violenta que he tenido frente a la pretendida novedad o mérito de algunos escritores” (Segall, 1953, 48).

Más concretamente, Segall señalaba que Chile había sufrido “el mismo proceso de formación capitalista que Europa, pero comprimido en un número menor de años y en distinta forma de la industrial típica debido a la extraordinaria riqueza minera del suelo”(Ibid., 27). Los tiempos del desarrollo chileno, por lo tanto, eran diferentes a los de Europa. El orden cronológico, la naturaleza de sus etapas y, su destino capitalista y socialista, sin embargo, eran los mismos.

Caio Prado, por su parte, señala en su *Revolución Brasileña* (1977) que en Brasil nunca existió un sistema feudal o semifeudal. El sistema colonial había sido un sistema mercantilista y el Brasil independiente se había organizado alrededor del mercado. Escribiendo en la década de 1960, señalaba que Brasil había consolidado un sistema de “capitalismo burocrático” (Prado, 1977).

Las implicaciones políticas de esta aserción eran claras: contrario a lo que sugería la posición de los partidos comunistas latinoamericanos, Brasil estaba listo para el socialismo.

Más aún, la forma institucional que debía adquirir la revolución en Brasil y América Latina, estaba dada por lo que en el contexto político de la izquierda latinoamericana se veía como la alternativa natural: el modelo leninista soviético del que Prado era “un defensor apasionado” (Ricupero, 2000, 232).

Prado —a quien Sheldon B. Liss define como un “humanista”—, pensaba que con el marxismo leninismo se podían obtener dos cosas: la defensa de la soberanía nacional y la integración política de las masas (Liss, 1984, 116). Desde su perspectiva, esta integración era necesaria para la consolidación de la democracia, definida ésta como “un conjunto de prácticas que permiten que el pueblo adquiera conciencia de sus problemas y necesidades; forme su opinión y logre que ésta sea tomada en cuenta por el Estado” (Prado, 2000, 219).

En conclusión, Bagú, Prado y Segall lucharon contra el esquematismo de los partidos comunistas de la región, que trasplantaban íntegramente a América Latina la interpretación histórica articulada por Marx para Europa. Desdichadamente, estos tres autores solamente pudieron pensar América Latina con el vocabulario conceptual europeo, sin reconocer que conceptos como “capitalismo”, “feudalismo” “proletariado” y “burguesía”, para mencionar algunos ejemplos, encierran una larga experiencia histórica que no corresponde a la latinoamericana. Así pues, Bagú, Prado y Segall logran superar las formas más básicas del imitacionismo marxista latinoamericano, pero continuaron atrapados en una visión eurocéntrica de la historia de la región.

## **Una Torre de Babel**

Las inconsistencias conceptuales del marxismo de América Latina se hicieron más evidentes con el desarrollo de las ciencias sociales de la región después de la Segunda Guerra Mundial. Este desarrollo generaría mayor información sobre la formación y naturaleza de la sociedad latinoamericana. Este nuevo conocimiento, sin embargo, continuaría enmarcado dentro del vocabulario conceptual del marxismo

europeo, creando mayores contradicciones entre las representaciones discursivas utilizadas por los marxistas criollos, y el sentido específico y concreto de la realidad de la región.

Así pues, el desarrollo de las ciencias sociales en América Latina posterior a la Segunda Guerra Mundial, no logró promover el quiebre epistemológico que la teoría social de la región necesitaba para poner fin a su subordinación mental con Europa y, más concretamente, al uso acrítico de la obra de Marx. Más bien, esta tendencia se acentuó con el triunfo de la revolución cubana en 1959.

El triunfo del movimiento revolucionario liderado por Fidel Castro se dio dentro de un ambiente intelectual en el que el grueso de la izquierda latinoamericana percibía el marxismo-leninismo como el modelo alternativo natural al capitalismo de la región. Dice Agustín Cueva, hablando del triunfo de la revolución en Cuba y de la adopción del marxismo-leninismo por parte de la dirigencia de este proceso: “La teoría revolucionaria *strictu sensu* estaba dada por la presencia del marxismo-leninismo a nivel mundial, pero existía además una ‘aclimatación latinoamericana’ de dicha teoría y una visión del mundo inspirada en ella, pletórica de vivencias y símbolos nacionales. En la medida en que el materialismo histórico arraiga en América Latina como marxismo-leninismo, es decir, como pensamiento profundamente antiimperialista, tampoco es de extrañar que el líder cubano [Fidel Castro], sin ‘engañar’ a nadie...encuentre natural juntar aquel pensamiento con nuestra mejor tradición libertaria, encarnada en este caso por José Martí. Veinte años más tarde la experiencia se repetirá, *mutatis mutandis* en la Nicaragua sandinista” (Cueva, 2008a).

El peso del marxismo-leninismo en el pensamiento de la izquierda latinoamericana degeneró, como lo señala Massardo, “en una adscripción acrítica a un cuerpo doctrinario construido en su origen para satisfacer las necesidades de otros procesos” (Massardo, 2001, 195). Más aún, como lo destaca Gabriel García Márquez, con el triunfo de la revolución cubana, “la definición de un intelectual de izquierda latinoamericano se convirtió en la defensa incondicional de Cuba” (García

Márquez, 1993, 218). Una versión personalizada de esta idea la expresó recientemente Tomás Borge, uno de los fundadores del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), quien declaró que los revolucionarios latinoamericanos “se miden por su actitud hacia Fidel Castro” y que por eso Hugo Chávez era un verdadero revolucionario (Borge, 2009).

Dentro del marxismo latinoamericano del período posterior a la Segunda Guerra Mundial, se pronunciaron voces que intentaron promover la flexibilización teórica de la izquierda latinoamericana, especialmente la afiliada a los partidos comunistas. El argentino Silvio Frondizi, por ejemplo, provocaría violentas reacciones por criticar el dogmatismo dominante dentro de la izquierda marxista de la región. Señalaba Frondizi: “El materialismo dialéctico, lamentablemente, se ha ido transformando en buena parte en un economicismo, rechazando ciegamente todo aporte sobre el estudio de la naturaleza del hombre, y lo ha hecho en forma arbitraria y estúpida. El resultado ha sido que el marxismo se ha quedado atrás, en este aspecto, de la propia intelectualidad burguesa” (Frondizi, 2006, 75-6).

Con las fijaciones mentales dominantes en la izquierda latinoamericana, la discusión teórica sobre el cambio social se estancó. Más aún, como señala Jorge Gaete, “el marxismo se estableció como doctrina, perdió de vista su historicidad, y en la conciencia de sus adherentes se convirtió no ya en un conocimiento acotado por sus referencias a circunstancias históricas sino en un saber siempre idéntico a sí mismo” (Gaete, 1988, 9).

Ni siquiera la obra de Gramsci pudo avivar la creatividad del marxismo latinoamericano. En Argentina, por ejemplo, el “grupo gramsciano” surgido dentro del Partido Comunista, fue expulsado por quienes se aferraban a la palabra descontextualizada de Marx y de Lenin, condenando cualquier modificación o interpretación crítica de la misma. José Aricó, uno de los expulsados, describe el ambiente de dogmatismo e intolerancia que le tocó vivir: “Si como se afirma dogmáticamente en las direcciones partidarias, el marxismo

era una verdad universal, la realidad, el mundo de lo concreto no podía sino ser la manifestación de tal verdad, un mero epifenómeno. No es que dijeran tal cosa: simplemente, de la premisa se deducía una falsa empiria que se asumía como lo real. Aquello que se presentaba como el producto de la indagación era simplemente la encarnadura de lo pensado. Para elaborar una propuesta política no era imprescindible desenmarañar previamente las complejidades históricas y genéticas de una formación social porque su destino ya estaba fijado de antemano. La *ciencia* del marxismo ocultaba con sus oropeles una ideología dominante” (Aricó, 2001, 69).

El pensamiento dogmático terminó imponiéndose sobre el pensamiento crítico, y las conveniencias prácticas de la lucha revolucionaria terminaron determinando los objetivos y usos de la teoría social, aún en aquellos países de mayor desarrollo cultural de la región. En estas circunstancias, la palabra descontextualizada e instrumentalizada de Marx, fue utilizada como la verdad contra la que tenía que medirse cualquier otra explicación o interpretación de la sociedad o de la historia. La obra de Agustín Cueva (1937-1992) es representativa de esta tendencia.

La vida intelectual de este autor, como lo señala Alejandro Moreano, “fue una sola con la época que nació con la Revolución Cubana y culminó con el desmoronamiento de la URSS y del Este europeo” (Moreano, 2008a). Su obra se difundió ampliamente por América Latina. Basta nombrar tres de sus libros: *Entre la ira y la esperanza: ensayos sobre la cultura nacional* (1967) con seis ediciones; *El proceso de dominación política del Ecuador* (1972), con 18 ediciones; y *El desarrollo del capitalismo en América Latina: ensayo de interpretación histórica*, México (1977) también con 18 ediciones. Este libro, además, ganó el “Premio Ensayo Editorial Siglo XXI”, el año de su publicación (ver Moreano, 2008b).

Cueva se definía a sí mismo como “un sociólogo empeñado en comprender la problemática latinoamericana; y descifrar las posibilidades de transformación de la región a la luz del marxismo-leninismo”. El marxismo leninismo representaba

para él la verdad que invalidaba y hacía irrelevante cualquier otra visión de la realidad. Para un marxista como él, dice Cueva, “queda descartada, como es natural, toda relación positiva con la filosofía idealista, a la que vemos y analizamos como lo que objetivamente es: un segmento privilegiado de la ideología de la clase dominante, cuya función no es otra que la de contribuir a la conservación del orden vigente” (Cueva, 1979, 60).

Para Cueva, entonces, era innecesario discutir y rebatir el análisis y las evidencias presentadas por teóricos e historiadores no marxistas. Su punto de referencia para medir la verdad es sencillo: si Marx lo dijo, es cierto; si lo rechazó, es falso; y si no lo mencionó, no existe como problema. Esta perspectiva teórica –repetida a lo largo y ancho de América Latina–, terminó convirtiéndose en un “método” en el que, como lo señala Pablo González Casanova, “los problemas se vuelven circulares porque consisten en recurrir a los textos de Marx, Engels y de otros clásicos para emitir un juicio, un diagnóstico y para determinar o legitimar una estrategia o plan para la solución de problemas que no son objeto de una reflexión general sobre el análisis de lo concreto, de lo puntual, del aquí y el ahora, con sus semejanzas y diferencias respecto al pasado y a lo distante” (González Casanova, 2005, 46).

Un ejemplo del “método” marxista dogmático y textual al que hace referencia González Casanova, es la crítica que hace Cueva de la posición de Ciro Cardoso con relación a la modernidad capitalista. En uno de sus escritos, Cardoso señalaba que esta modernidad no debía estudiarse como un proceso universal que se inicia en Europa y que termina abarcando al resto del mundo: “Querer encontrar en África, Asia o América procesos evolutivos que comprendan obligatoriamente las mismas fases de la historia mediterráneo-europea constituye...un ejercicio intelectual gratuito y esterilizante, reflejo de un eurocentrismo hoy día desenmascarado”. Cardoso proponía, por lo tanto, que las ciencias sociales elucidaran la especificidad histórica y social latinoamericana. Esto, por supuesto, implicaba tomar en consideración sus relaciones históricas con Europa (Cardoso, 1979, 45)

Cueva no rebate las evidencias y los argumentos que ofrece Cardoso para apoyar su posición. Simplemente rechaza su planteamiento porque no coincide con su interpretación de lo que dijo Marx. Dice Cueva: “La cuestión no puede ser despachada con demasiada ligereza, y el mismo concepto de *especificidad*, que es pertinente para el caso de cualquier formación social, tiene que ser entendido en sentido marxista y no a la manera de la ciencia social burguesa que, confundiendo los distintos niveles teóricos del análisis, hace de la particularidad un sinónimo de singularidad absoluta, ‘irreductible’” (Cueva, 1979, 45).

Cueva, pues, rechaza la existencia de una especificidad histórica latinoamericana y, sin ambigüedades, señala que el capitalismo de la región tuvo su inicio en el último tercio del siglo XIX. A partir de este momento, la historia de América Latina pasa a ser, simplemente, una parte de la historia universal generada por un capitalismo totalizante. Esta transición, dice Cueva, la realizó América Latina “en condiciones muy particulares...que no la eximían de realizar, como requisito *sine qua non*, la acumulación originaria de capital” (Cueva, 1977, 69).

Luego, haciendo un uso acríptico y ahistórico del vocabulario conceptual de la teoría social europea, agrega: “En aquellas áreas donde se habían conformado estructuras feudales de corte casi ‘clásico’, el proceso de acumulación originaria adquirió perfiles de igual cariz, que por lo tanto poco difieren de los delineados en...[*El Capital*] de Marx”. Para apoyar su posición, cita un pasaje de *El Capital* que dice: “La expoliación de los bienes eclesiásticos, la enajenación fraudulenta de las tierras fiscales, el robo de la propiedad comunal, la transformación usurpatoria practicada por el terrorismo más despiadado, de la propiedad feudal y clánica en propiedad privada moderna, fueron otros tantos *métodos* idílicos de la *acumulación originaria*. Esos métodos conquistaron el campo para la agricultura capitalista, incorporaron el suelo al capital y crearon para la industria urbana la necesaria oferta de un proletariado enteramente libre” (Ibid., 1977).

Cueva no logra ver que el Marx que cita no está ha-

blando ahistóricamente; es decir, no está haciendo un planteamiento abstracto de valor universal. Está pensando en Europa y, particularmente en Inglaterra; es decir está teorizando sociedades cuyas historias y configuraciones culturales y materiales son radicalmente diferentes a las de un país como Ecuador, Argentina, o Nicaragua.

Cueva, en otras palabras, no está interesado en conceptualizar y elucidar el desarrollo social latinoamericano a partir de la historia real de la región. Lo hace a partir de la representación que hace Marx de la realidad europea porque para él, las ideas de Marx expresan verdades universales. El contexto donde se articulan estas ideas es, en el marxismo de Cueva, irrelevante. Lo que cuenta es lo que dicen los textos en donde aparecen las ideas.

El textualismo y ahistoricismo de Cueva alcanza extremos incomprensibles cuando se atreve a asegurar que “la orientación general de la clase obrera durante el período oligárquico [en América Latina] corresponde más bien, *mutatis mutandi*, a la que Marx señaló como típica de una primera etapa de formación de clase”. Apoya su aserción citando el *Manifiesto Comunista*, sin percatarse, una vez más, de que los conceptos que aparecen en la cita no son nombres comunes, sino representaciones lingüísticas que hacen referencia a actores y procesos históricos concretos: “Durante toda esta etapa, los proletarios no combaten, por tanto, contra sus propios enemigos, sino contra los enemigos de sus propios enemigos, es decir, contra los restos de la monarquía absoluta, los propietarios territoriales, los burgueses no industriales y los pequeños burgueses” (Marx y Engels. 1977. 42).

Los peligros y las implicaciones que encierra el uso descontextualizado que hace Cueva del vocabulario conceptual europeo, se hacen más reales y evidentes en la medida en que él usa este vocabulario para analizar situaciones históricas cercanas a la realidad del mundo de hoy. Cueva, por ejemplo, no logra percibir la especificidad del fascismo europeo y utiliza este concepto para hacer referencia a los regímenes militares latinoamericanos de la segunda mitad del siglo XX. Dice Cue-



va: “Desde hace algún tiempo, América Latina viene siendo víctima de un proceso de fastisización, con dosis tales de terror y barbarie, que poco lo diferencia del fenómeno análogo ocurrido en países más ‘avanzados’. Ahí están, para atestiguarlo, los campos de concentración y salas de tortura reservados a los patriotas chilenos; los millares de ciudadanos uruguayos ‘interrogados’ por verdugos altamente especializados; los miles de brasileños martirizados en el ‘pau de arara’. Y ahí está también, en Bolivia, Paraguay o Argentina, como testimonio de la existencia de ese terror omnipotente, la sangre siempre renovada de los ‘ajusticiados’...el fascismo en [América Latina] posee, por lo mismo, sus perfiles peculiares, forjados en el molde de una configuración subdesarrollada y dependiente y al calor de los conflictos sociales propios de ella” (Cueva, 1977, 141).

Cueva, entonces, recurre al concepto “fascismo” para nominar la realidad del militarismo latinoamericano. Acepta que esta realidad tiene características propias, pero mantiene que la esencia de los regímenes militares de la segunda mitad del siglo XX en América Latina, es similar al de los regímenes de Mussolini y Hitler en Italia y Alemania respectivamente. Todo esto, sin hacer referencia a la voluminosa literatura que existe para explicar las particularidades del fascismo, y sin ofrecer una sola evidencia histórica que ayude a explicar en qué consisten las características institucionales, ideológicas y culturales que él percibe como comunes al fascismo europeo y al militarismo latinoamericano, más allá de la naturaleza coercitiva de ambos sistemas.

Para apreciar la magnitud de la distorsión que introduce la aplicación superficial que hace Cueva del concepto fascismo en América Latina, vale la pena recurrir a la conceptualización —mucho más precisa, auténtica y reveladora— que hace Guillermo O’Donnell, de los regímenes militares que Cueva define como fascistas.

O’Donnell conceptualiza estos mismos regímenes como “burocrático-autoritarios”, establece su especificidad organizativa e institucional, explica sus orígenes en la historia de un país como Argentina, y los diferencia de los regímenes

militares de países que, como los de América Central, nunca lograron desarrollar el tipo de estructuras corporativistas como las que se desarrollaron en el Cono Sur. Más concretamente, O'Donnell explica cómo en países como la Argentina, el modelo corporativista logró institucionalizarse e impulsar la nacionalización del Estado sin modificar sustancialmente su estructura económica dependiente. En la década de 1970, esto generó, señala O'Donnell, fuertes tensiones entre la tendencia del Estado a profundizar su inserción en el mercado internacional y las crecientes demandas sociales. De estas tensiones surgió el Estado Burocrático Autoritario, que “resolvió” esta situación mediante la limitación drástica de los derechos ciudadanos. Desde esta perspectiva el Estado Burocrático Autoritario es, en las palabras de O'Donnell: “Un sistema de exclusión política de un sector popular previamente activado, al que somete a severos controles tendientes a eliminar su previa presencia en la escena política, así como a destruir o capturar los recursos (especialmente los cristalizados en organizaciones de clase y movimientos políticos) que sustentaban dicha activación... dicha exclusión trae aparejada la supresión de la ciudadanía y de la democracia política. Es también la prohibición de lo popular: impide (respaldándolo con su capacidad coactiva) invocaciones en tanto pueblo y, por supuesto, en tanto clase... es por lo tanto la supresión de dos mediaciones fundamentales entre el Estado y la sociedad: la ciudadanía y lo popular” (O'Donnell, 1982, 61).

Independientemente de cualquier crítica que se pueda hacer del concepto de Estado Burocrático Autoritario articulado por O'Donnell, no puede negarse que éste explica más adecuadamente la realidad de un país como Argentina bajo los regímenes militares de la segunda mitad del siglo XX, que el concepto “fascista” utilizado por Cueva para nominar –sin hacer distinciones– el sistema totalitario de la Alemania nazi, o los gobiernos militares de Videla, Viola y Galtieri. El uso del concepto “fascismo” podrá tener un valor retórico, pero no tiene un valor teórico, si por teoría se entiende un esfuerzo para hacer sentido de la realidad, a partir de la realidad misma.

El uso acrítico del vocabulario conceptual europeo que hace Cueva en su obra, es representativo de la tradición teórica de la izquierda latinoamericana durante el período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Ésta terminó creando una Torre de Babel, en la medida en que este lenguaje chocaba, cada vez más estrepitosamente, con el conocimiento empírico generado por las ciencias sociales de la región. Estas tensiones se hicieron evidentes en un seminario celebrado en Oaxaca en junio de 1973 con la participación de un grupo de científicos sociales que en este momento representaban lo mejor del pensamiento crítico latinoamericano.<sup>7</sup>

En el seminario de Oaxaca, los términos burguesía, oligarquía, aristocracia y otros, se utilizaron confusamente para categorizar los principales sectores sociales de los países de la región. Muy pronto se hizo evidente que entre los participantes no existía un consenso mínimo con relación al sentido básico de los conceptos claves que utilizaban en sus presentaciones. El grado de frustración que provocaron los desencuentros conceptuales en esta reunión, empujó al sociólogo centroamericano Edelberto Torres Rivas a proponer un seminario para definir las unidades de pensamiento con los que los científicos sociales latinoamericanos podían y debían comunicarse. Así se expresó Torres Rivas, después de que él mismo fuera criticado por las ambigüedades de los conceptos utilizados en su presentación: "Me parece que una de las cosas que más dificultan o hacen cada vez más difícil el diálogo entre sociólogos latinoamericanos es el uso personal de ciertos conceptos o categorías teóricas. La imprecisión conceptual se desliza fácilmente en un contexto donde no se ha asegurado paralelamente la intersubjetividad. Así, por ejemplo, el concepto de oligarquía (con o sin comillas) se revela casi como vacío de contenido histórico si su uso no está definido previamente y articulado a una etapa del desarrollo latinoamericano. Unos hablamos de oligarquía pensando en la vieja burguesía rural, la clase agraria que vivió y todavía se vigoriza con el comercio de exportación de productos primarios; otros hablaron de la vieja y la

nueva oligarquía y, con cierta razón, hubo quien defendió el adjetivo oligárquico como un mero estilo político, como una conducta de poder. Pero cuando una buena dosis de malentendido se deriva de la utilización personalísima de conceptos que se vuelven palabras, valdría la pena, sin ánimo de chanza un congreso latinoamericano de científicos sociales para ponerse de acuerdo en el uso de una docena de conceptos" (Torres Rivas, 1977, 392).

La propuesta de Torres Rivas respondía a un problema real y urgente. Lamentablemente, este problema no podía resolverse mediante la organización de un congreso. Las deficiencias del vocabulario conceptual del marxismo latinoamericano demandaban algo más radical: un quiebre epistemológico fundamentado en una nueva visión de la relación entre la teoría social y la realidad social en general, y entre la teoría marxista y la realidad latinoamericana en particular.

Lo que se necesitaba para resolver el problema planteado por Torres-Rivas, entonces, era una visión crítica que fuera capaz de reconocer que el marxismo latinoamericano era profundamente imitativo, y que el uso acrítico y ahistórico del vocabulario conceptual del marxismo europeo en la región, había degenerado en un "encubrimiento colosal de identidades" (Zea, 1988-1989). Esta nueva visión, entonces, tendría que reconocer que el marxismo latinoamericano aceptaba —implícitamente—, el uso de la historia europea como fundamento apropiado para el análisis y la evaluación de la realidad de América Latina. Finalmente, tendría que reconocer que el contenido histórico europeo que encerraban los conceptos que utilizaba la teoría social latinoamericana, perpetuaba en la región una actitud mental que Antonio Gómez Robledo calificaría de "entreguismo filosófico". Esta postura, dice Gómez Robledo, es "correlato, en el orden del espíritu, del entreguismo político" (Gómez Robledo, 1946, 189; Salazar Bondy, 1968, 40).

Como consecuencia del "entreguismo filosófico" del marxismo latinoamericano, la especificidad histórica de la región se mantuvo relegada a la oscuridad de la pre-teoría, porque como bien dice Giovanni Sartori, lo que no se nomina no

existe (Sartori, 1984, 16). En la teoría marxista dominante en este período, por ejemplo, no existía el indio latinoamericano, sus aspiraciones, autodefiniciones y cosmovisiones, a menos que apareciera disfrazado de europeo; es decir, de “mano de obra proletarizada”; no existía el mestizaje y sus profundas dimensiones psicosociales; tampoco existía el racismo; ni “las mujeres” como una categoría sociológica y como un actor social. Finalmente, no existía la cultura religiosa del pueblo latinoamericano, como una fuerza constitutiva de la realidad.

En este ambiente plagado de imágenes que no reflejaban la realidad de la región, el leninismo era aceptado como una “ciencia” que expresaba verdades universales. El chileno Sergio Vuskovic Rojo, por ejemplo, celebraba que “el gran descubrimiento científico de Lenin [había sido] haber fundado...la Ciencia de la Política (Vuskovic Rojo, 1972, 161).

En realidad, más que una ciencia, el leninismo era percibido como una técnica para hacer la revolución. Así lo confirma uno de los entrevistados en el estudio de Alicia Barrios y José Joaquín Brunner sobre el desarrollo de la sociología chilena: “[Durante la década de 1960] había mucha marxistización y la marxistización tomó mucho la cosa de los problemas de la conquista y la manutención del poder, y yo no sé si en términos de teoría marxista; creo que no hubo mucha. Sin ninguna cosa despectiva hacia Lenin, porque Lenin tenía cosas de historia económica, de filosofía, pero el Lenin que importaba aquí era nada más que el que tenía que ver con el problema de la conquista del poder” (Barrios y Brunner, 1988, 48).

Cuando la teoría marxista intentaba hacer sentido de la especificidad histórica latinoamericana, lo hacía tímidamente, generando un conocimiento “negativo” de la región; es decir, señalando el déficit que la realidad latinoamericana presentaba con relación al patrón europeo. América Latina era “semifeudal”; las “burguesías” de la región eran débiles y el “proletariado” estaba aún en pleno desarrollo. Nada de esto permitía entender lo que América Latina era, como condición para establecer lo que podía llegar a ser.

## La teoría de la dependencia

En medio de la Torre de Babel del marxismo latinoamericano, aparecieron en la segunda mitad de la década de 1970 un conjunto de ideas que, a pesar de su diversidad, fueron amalgamadas y presentadas bajo el nombre de “teoría de la dependencia”. Estas ideas ofrecían una alternativa a las teorías del desarrollo que intentaban explicar el atraso de los países del Tercer Mundo, utilizando como punto de referencia los niveles de desarrollo alcanzado por Europa y los Estados Unidos. El “desarrollismo”, además, proponía que este punto de referencia fuese utilizado para organizar la evolución de los países del Tercer Mundo en concordancia con “un modelo ideal de acciones económicas, sociales y políticas interligadas que sucedería en determinados países, siempre que se dieran las condiciones ideales para su ‘despegue’” (Dos Santos, 1998, 98).

Theotonio Dos Santos define la naturaleza y el espíritu de la teoría de la dependencia: “Si la teoría del desarrollo y del subdesarrollo eran el resultado de la superación del dominio colonial y de la aparición de burguesías locales deseosas de encontrar un camino que les permitiera participar en la expansión del capitalismo mundial; la teoría de la dependencia, surgida en la década de 1960, representó un esfuerzo crítico para comprender la limitación de un desarrollo iniciado en un período histórico en que la economía mundial ya había sido constituida bajo la hegemonía de enormes grupos económicos y poderosas fuerzas imperialistas, aún cuando una parte de éstas entraba en crisis abriendo la oportunidad para el desarrollo del proceso de descolonización” (Ibid., 104).

La definición que ofrece Dos Santos es lo suficientemente amplia como para abarcar las diferentes corrientes del pensamiento dependentista que surgieron durante la década de 1970 (ver Blomström y Hettne, 1984). Para los propósitos de este libro, resulta adecuado hacer uso de la clasificación amplia que de ellas hace Ronald H. Chilcote cuando, generalizando, distingue dos grandes corrientes dependentistas:

la marxista y la no marxista (Chilcote, 1981). Estos términos pueden ser engañosos ya que todos los teóricos dependentistas fueron, de una u otra manera, influidos por el pensamiento de Marx. Son válidos, sin embargo, si se aplican con el propósito de aclarar que no todos los intelectuales que operaban dentro de la teoría de la dependencia asumían como propio el marco normativo y explicativo integral del pensamiento de Marx. Este es el caso, por ejemplo, de Fernando Henrique Cardoso y de Enzo Faletto.

Más aún, la diferenciación entre una corriente dependientista “marxista” y otra “no marxista”, es válida a pesar de que ambas eran “antimperialistas”; es decir, a pesar de que ambas defendían y promovían la soberanía de los países del Sur frente a las diferentes formas de intervencionismo que practicaban las potencias del Norte. La respuesta que ofrecían los marxistas a este intervencionismo, sin embargo, era diferente a la que ofrecían los dependentistas no marxistas. Cardoso y Faletto, por ejemplo, aceptaban la posibilidad de combatir la dependencia operando dentro del sistema capitalista mundial. Para el marxista Andre Gunder Frank, por otra parte, la única solución al problema de la dependencia era la derrota del imperialismo y el triunfo de la revolución socialista marxista (Frank, 1978).

En el intenso ambiente político latinoamericano —marcado por el predominio de un marxismo orientado a la acción—, la posición dependientista marxista terminó imponiéndose y hasta definiendo la imagen e identidad de la teoría de la dependencia en general. Así pues, el debate sobre la dependencia terminó organizándose, predominantemente, dentro de una perspectiva eminentemente pragmática e instrumental, en el que la teoría aparecía subordinada a las exigencias prácticas de “la revolución”.

Prevaleció, en otras palabras, el espíritu operativo del leninismo y la pasión por lo “inmediatamente practicable en el aquí y ahora” (Badiou, 2007, 9). Lo que contaba, en última instancia, no era el poder explicativo de la teoría social, sino su uso como instrumento de movilización política para la

transformación de la sociedad. En este ambiente intelectual, algunas virtudes teóricas podían aparecer como pecados políticos contra la revolución. La duda crítica, por ejemplo, podía verse como una debilidad inaceptable si ella parecía convertirse en un obstáculo para alcanzar el poder.

Agustín Cueva aparece, nuevamente, como uno de los principales guardianes de la pureza del marxismo revolucionario latinoamericano durante el debate de la teoría de la dependencia. Para Cueva, el libro *Desarrollo y Dependencia* de Enzo Faletto y Fernando Henrique Cardoso, violaba la pureza conceptual del marxismo que él insistía en defender como una representación universal y totalizante de la historia y la sociedad. Señalaba que los argumentos que contiene este libro “se vuelven...difíciles, si es que no imposibles de organizar y discutir, en la medida en que todo el discurso teórico de los autores parece remitir constantemente a un doble código y ser susceptible por lo tanto de dos lecturas: una marxista y otra desarrollista, según que uno acentúe tal o cuál afirmación; ponga en relieve uno u otro concepto; o, simplemente, atribuya diferente significado a los términos (¿conceptos?) tantas veces entrecomillados” (Cueva, 1979, 23).

En realidad, el libro de Cardoso y Faletto adolece de muchas imprecisiones que se derivan, nuevamente, de una importación acrítica y ahistórica del vocabulario conceptual de la sociología y del marxismo europeo. El marxismo, como se mencionó antes, tuvo una influencia importante en todas las corrientes de la teoría de la dependencia.

Cueva, sin embargo, no criticaba el textualismo en el que a veces caían Cardoso y Faletto en su explicación del subdesarrollo latinoamericano sino, más bien, la inconsistencia de este textualismo conceptual. En otras palabras, criticaba a estos autores porque no eran suficientemente textuales y porque esta insuficiencia abría la posibilidad de hacer “una lectura desarrollista” del fenómeno de la dependencia.

Cueva, además, rechaza cualquier referencia a la “especificidad” latinoamericana en el libro de Cardoso y Faletto. Acepta que el desarrollo latinoamericano presenta variacio-



nes con relación al desarrollo europeo, pero insiste que estas variaciones se enmarcan dentro de “leyes” históricas y sociales universales. “Que la historia de América Latina”, señala Cueva, “no es una forma ‘desviada o imperfecta de realización del patrón clásico de desarrollo’, en eso estamos de acuerdo con Cardoso y Faletto; mas no por las razones que ellos aducen, sino porque plantear el problema en términos de ‘patrones’ o ‘modelos’ nos parece substancialmente incorrecto. Lo que existe, al menos desde un punto marxista, no son ‘patrones’ sino leyes, como las del desarrollo del capitalismo, por ejemplo; que se cumplen en América Latina como por doquier, dentro de condiciones históricas determinadas, claro está, pero cuyo estatuto tiene que ser definido con precisión si no se quiere caer en una teoría de irreductible singularidad” (Cueva, 1979, 26).

La visión de “un Estado que constituye la nación pero no es soberano” era “el núcleo de la temática de la dependencia (Cardoso y Faletto, 1996, 192-3). Esta visión abrió un nuevo horizonte teórico para elucidar el sentido histórico-espacial del Estado latinoamericano; es decir, para revelar el significado y la naturaleza real de su soberanía y de las instituciones políticas de la región. Así, en vez de asumir la existencia de Estados en América Latina —como lo asume la teoría marxista y las ciencias sociales latinoamericanas en general— la teoría de la dependencia ofrecía la oportunidad de articular preguntas sobre la naturaleza de las formaciones sociales que surgieron en la región en el siglo XIX, así como sobre la naturaleza e identidad de los actores que forman parte de la historia política latinoamericana. Las posibilidades teóricas que se derivaban de estas preguntas, sin embargo, fueron canceladas con el uso acrítico de ideas y conceptos que asumían la existencia de una universalidad histórica capitalista y que, por lo tanto, negaban la especificidad de la realidad histórica de sociedades subordinadas y dependientes como las latinoamericanas.

El peso del marxismo latinoamericano dominante, entonces, se terminó imponiendo y la compleja realidad histórica expresada en el concepto de la dependencia, se redujo a

una relación mecánica entre capitalismo de “centro” y capitalismo de “periferia”. Cuando este análisis se trasladó al campo de la política, la fórmula fue aún más cándida y sencilla. Se asumió que las dos opciones históricas de América Latina eran: la dependencia, como expresión de los intereses de las “burguesías dependientes” de la región; o la revolución, como un proceso defensor de los intereses del “pueblo”.

La teoría de la dependencia, pues, ofrecía la oportunidad de explorar la naturaleza de la relación entre tiempo histórico y espacio territorial que ha servido de fundamento a la historia de los países de la región. De esta reflexión dependía —y todavía depende— la generación de una teoría social más auténticamente latinoamericana.

## **El marxismo latinoamericano triunfante: Cuba y Nicaragua**

La revolución cubana en 1959 y la nicaragüense en 1979, revelaron la naturaleza y las limitaciones teóricas del marxismo latinoamericano. Lamentablemente, la izquierda de la región ha sido incapaz de enriquecer su pensamiento mediante el análisis crítico de estos dos costosos y valiosos experimentos sociales. Hasta el día de hoy prevalece en este sector, la tendencia a ignorar los errores y los problemas de la revolución nicaragüense y, sobre todo, de la cubana.

Por su originalidad inicial, la revolución cubana representó una gran oportunidad para desarrollar una crítica al marxismo de inspiración soviética dominante en la región y, por lo tanto, para la construcción de un pensamiento revolucionario auténticamente latinoamericano. Las condiciones geopolíticas mundiales en que surgió esta revolución, sin embargo, promovieron su encuadramiento teórico dentro del marxismo soviético.

Las ideas de un Marx y un Engels “canonizados” y de un Lenin “domesticado” y “convertido en un ícono”, como lo señala Joaquín Santana Castillo, llegarían a Cuba, en donde se enseñarían como “Dia-Mat” (Materialismo dialéctico) e

“Hist-Mat” (Materialismo histórico). Este marxismo, señala Santana Castillo, se basaba en una economía política “esquemática” y “lineal” (Santana Castillo, 2003, 167).

El mismo autor identifica tres etapas en el desarrollo del pensamiento marxista cubano. La primera abarca desde el triunfo de la revolución en 1959, hasta la década de los años 70. Durante esta etapa coexistieron dentro de la revolución al menos dos sectores políticos: el que utilizaba y promovía las ideas, los modelos y el vocabulario conceptual del marxismo-leninismo soviético; y, el que “incorporaba elementos de la filosofía soviética, pero también aspectos de lo que se ha dado en llamar ‘marxismo occidental’” (Ibid., 169).

Durante esta misma etapa tuvo lugar el famoso debate sobre las ideas económicas de Ernesto “Che” Guevara y, más concretamente, sobre el “sistema presupuestario de financiamiento” que él defendía como un modelo de funcionamiento económico más auténticamente socialista, que el modelo de “cálculo económico” promovido por los soviéticos (ver Löwy, 1973, 37-51).

El sistema presupuestario de financiamiento era defendido por Guevara como “parte de una concepción general del desarrollo de la construcción del socialismo” (Guevara, 1987, 37). Este sistema, que surgió inicialmente para ordenar el funcionamiento del sector industrial cubano, terminó convertido en un modelo de gestión económica que implicaba una reconceptualización de la “ley del valor” en la teoría marxista y, a partir de ésta, una revisión crítica de la relación entre “estructura” y “superestructura” en la nueva sociedad cubana. Tal como lo señala Carlos Tablada Pérez, para el Che, el modelo de organización económica tenía que subordinarse al objetivo de crear una “nueva conciencia social” (Tablada Pérez, 1987, 42). Esta nueva conciencia, pensaba Guevara, no resultaría del desarrollo material de la sociedad, a menos que la organización y gestión de este desarrollo, no fuesen usadas como medios para transformar la conciencia de los cubanos.

Desde esta perspectiva, no era suficiente que la propiedad de los medios de producción fuese estatal. Era necesario

asegurar que la manera en que estaba estructurado el aparato de dirección estatal, el sistema de incentivos, las formas de propiedad y los otros elementos del modo de producción que empezaba a configurarse en Cuba, contribuyeran a una nueva concepción de la vida individual y social (Tablada Pérez, 1987, 42). En este sentido, la organización económica de la nueva Cuba tendría que pensarse como un elemento de apoyo a la tarea que, para Guevara, tenía que ser el objetivo central de la revolución: la creación del “hombre nuevo”.

De lo contrario, señalaba Guevara, “se corre el peligro de que los árboles impidan ver el bosque”. Y puntualiza: “Perseguir la quimera de realizar el socialismo con la ayuda de las armas melladas que nos legara el capitalismo (la mercancía como célula económica, la rentabilidad, el interés material individual como palanca, etcétera), se puede llegar a un callejón sin salida. Y se arriba allí tras de recorrer una larga distancia en la que los cambios se entrecruzan muchas veces y es difícil percibir el momento en que se equivocó la ruta. Entretanto, la base económica adaptada ha hecho su trabajo de zapa sobre el desarrollo de la conciencia. Para construir el comunismo, simultáneamente con la base material hay que hacer el hombre nuevo” (Guevara, 2007-10-11).

El pensamiento de Guevara sobre el modelo económico y social de la revolución cubana es un pensamiento innovador *dentro de los parámetros del marxismo leninismo latinoamericano*. Guevara simplemente, plantea la necesidad de promover “el desarrollo creativo del marxismo-leninismo” (Löwy, 1973, 6). Esta creatividad, sin embargo, no cuestiona ni trasciende el vanguardismo y el centralismo democrático que forman la base del modelo leninista. Tampoco cuestiona o trasciende el mecanicismo que lo empuja a pensar que la “conciencia social” puede construirse a partir de un esfuerzo de ingeniería económica orientado a crear la base productiva de la que, según él, tendría que surgir el “hombre nuevo”. Este esfuerzo, dice Guevara, debería conducir a la institucionalización de “un conjunto armónico de canales, escalones, represas, aparatos bien aceitados que permitan esa marcha

[hacia la sociedad sin clases], que permitan la selección natural de los destinados a caminar en la vanguardia y que adjudiquen el premio y el castigo a los que cumplen o atentan contra la sociedad en construcción” (Guevara, 2007, 16).

La etapa creativa de la revolución, dentro de la que se inserta el debate sobre las ideas económicas de Guevara, fue seguida por la “etapa gris” de la década de 1970. En este tiempo, señala Santana Castillo, “se impone un esquema, un modelo demasiado objetivista de entender la sociedad...hay mucho dogmatismo”. A pesar de esto, agrega, sobreviven algunos islotes de creatividad.

Alberto Álvarez y Gerardo González, dos intelectuales cubanos, ex-investigadores del Centro de Estudios sobre América (CEA), confirman el análisis de Santana Castillo. Para ellos, el período que va de 1971 a 1985 corresponde a “la soviétización del socialismo cubano y la cancelación del debate intelectual” (Álvarez, González, 2001, 55). Señalan que en estos años, “el dogmatismo permeó todo el pensamiento social y político...se retiraron de las librerías y bibliotecas importantes pensadores marxistas y no marxistas porque en los nuevos referentes ideológicos eran considerados revisionistas o representantes de un sistema decadente”. Y agregan: “El estudio del pensamiento de Marx, Engels y Lenin comenzó a abordarse a través del prisma de la interpretación dada en los manuales soviéticos [y] a partir de sus obras originales” (Ibid., 56).

Fernando Martínez Heredia, ex Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de la Habana, ex Director de la revista Pensamiento Crítico, y actual investigador del Centro de la Cultura Cubana Juan Marinello en La Habana, señala que durante la década de 1970, el dogmatismo al que hacen referencia Santana Castillo, Álvarez y González, no se expresó solamente en la imposición de una visión oficial del marxismo. Dice Martínez Heredia: “El dogmatismo implicaba mucho más que libros de texto o monografías, era la atribución de corrección o maldad a todo pensamiento, previa a su ejercicio, que fijaba posiciones alrededor de lo que existe y

de lo que se debe estudiar y discutir, y ordenaba las opiniones generales que debían sostenerse en la política, la economía, la educación” (Martínez Heredia, 2000, 334).

Finalmente, la tercera etapa del desarrollo del marxismo en Cuba corresponde al período de la rectificación y a la crisis del socialismo real. Los resultados de esta etapa, dice Martínez Heredia, son todavía difíciles de valorar. Lo que sí resulta claro es que a partir de la mitad de la década de 1980, la filosofía marxista leninista popularizada en Cuba, no lograba ya contener los retos teóricos que la cambiante realidad cubana y mundial hacían aflorar (Martínez Heredia, 2000). Migual Limia David ofrece su visión de las particularidades de este nuevo período: “Se comienza a incursionar en los aspectos más profundos de las contradicciones sociales; se debate la suerte histórica del marxismo; se discuten los problemas axiológicos esenciales de la persona, particularmente de los jóvenes; se explora el pensamiento occidental, el latinoamericano; se desemboca en las ciencias sociales concretas, para buscar un conocimiento más profundo de los acontecimientos; se critican los ideales gnoseológicos enlazados a la especulación y al dogmatismo (se critican con éxito acudiendo incluso a fórmulas avanzadas ya en los siglos XVI y XVII); se lucha por comprender a fondo la memoria histórica nacional revolucionaria; se recupera el pensamiento marxista occidental; se incursiona en el pensamiento francés posterior a los 60; se estudian los fundamentos de la ideología revolucionaria” (Limia David, 2003, 51-2).

Limia David concluye señalando que para mediados de la década de 1980, había terminado “la ilusión del monolitismo cosmovisivo y axiológico en el pensamiento teórico”. A pesar de esto, agrega con cautela, “algunos [pretendían] lo contrario” (Ibid., 52).

Álvarez y González, por su parte, argumentan que a partir de 1996 se impuso un “discurso triunfalista” y se renovó “la intolerancia” en el ambiente académico cubano. Explican: “El ataque a los sectores de la sociedad y a los académicos identificados con la apertura y los cambios del socialismo de Estado,

resultó ser el núcleo central de la intervención de Raúl Castro, en el V pleno del Comité Central del Partido del 25 de marzo de 1996, donde impugnó con vehemencia a los intelectuales. Ese fue el inicio del fin del Centro de Estudios sobre América. Se abría otro período oscuro para la intelectualidad cubana, y de contrarreforma política por parte del sector de línea dura del partido opuesto tradicionalmente a las reformas y a la democratización” (Álvarez, González, 2001, 67-8).

Martínez Heredia confirma la persistencia del marxismo dogmático después del colapso del socialismo real y señala que éste es el resultado de los esfuerzos que hacen aquellos sectores de la sociedad cubana que se han beneficiado de la intolerancia. El proceso de “rectificación” que se inició a mediados de la década de 1980, señala, fue un “golpe muy duro al dogmatismo” porque “desnudó la ineficiencia, la corrupción, la doble moral, de muchos de los aspectos de copia del ‘socialismo real’ que habían sucedido...en los quince años anteriores a 1986”. La cultura del dogmatismo, sin embargo, “ha sobrevivido en un grado mucho mayor que lo que socialmente le correspondía después del desprestigio que le aportó la rectificación”. Esto, dice, se debe a “la capacidad de lo ideológico de tener una relativa autonomía, por la creación de hábitos y por algunas [otras] características...de la Revolución” (Martínez Heredia, 2000, 338).

Es imposible analizar el desarrollo del marxismo en la Cuba revolucionaria, sin hacer referencia al pensamiento político de su líder Fidel Castro. Este pensamiento, expresado ampliamente en sus largas entrevistas y discursos, ayuda a entender la naturaleza del marxismo latinoamericano.

Castro es, para algunos, un importante teórico marxista. El cubano Pablo Guadarrama González, por ejemplo, dice que Castro debe ser reconocido, no solamente como el líder de una revolución triunfante, sino también como “el gestor de innumerables tesis aportadoras al desarrollo de la teoría marxista en las nuevas circunstancias, hasta tal punto que incluso los estudiosos del marxismo admiten la existencia de una corriente que denominan castrismo, al igual que guevarismo,

para referirse a las ideas de Fidel Castro y Ernesto Guevara respectivamente” (1999, 27).

La aseveración de Guadarrama González debe verse, simplemente, como una muestra de admiración. No existe una sola evidencia intelectualmente sólida y políticamente independiente que muestre que Fidel Castro haya hecho un aporte intelectual importante al pensamiento teórico marxista.

En realidad, Castro no es y nunca ha sido, un teórico. Sus ideas han sido siempre articuladas dentro del estilo del pensador decimonónico latinoamericano. Este tipo de intelectual, siguiendo la caracterización que ofrece Ignacio Sotelo, hace uso de un conocimiento básico de algún cuerpo de ideas —en el caso de Castro, el marxismo leninismo—, para “divagar sobre la situación del mundo que le rodea, mezclando consideraciones generales con inquietudes nacidas de las luchas políticas cotidianas” (Sotelo, 2000, 247).

En este pensador latinoamericano, de acuerdo a Edgard Montiel, priva “un afán universalista, un gusto por la retórica y el escolasticismo, una buena dosis de solemnidad y un discurso gratuitamente afirmativo” (Montiel, 2000, 247). Cualquiera que lea una de las muchas entrevistas concedidas por Fidel Castro a través de su larga vida política, identificará al líder cubano con el tipo de pensador al que hace referencia Montiel en la cita anterior.

Más que un teórico, Castro ha sido un gran articulador y comunicador de memorias y aspiraciones colectivas. En la entrevista que le brindara a Ignacio Ramonet, entre el 2003 y el 2005, Castro revela su atracción por la narrativa marxista y su gusto por la “belleza” de la narrativa marxista; es decir, por la manera en que ésta reconstruye y dramatiza la historia de la humanidad: “Yo organicé [en 1952] un circulito de estudio de marxismo en Guanabo donde me prestaron una casa y el material que usé fue la bibliografía de Marx por Mehring, me gustaba aquel libro, que contiene una bella historia. Abel y Montané participaban en el curso. Descubrí una cosa: lo más fácil del mundo, en aquellas circunstancias, era convertir a alguien en marxista. Yo tengo un poco el hábito de la prédica” (Castro, 2006, 121).



Para Castro, el marxismo era la representación de un drama histórico —la lucha de clases— articulado dentro de una posición ética humanista. Este drama, además, aparecía como la manifestación de una ley universal que tiene una fuerza absoluta e irresistible, muy similar a la del Dios providencial dominante en la cultura religiosa de América Latina. En su primer encuentro con la literatura marxista, por ejemplo, Castro fue atraído por “la sencillez, la claridad, la forma directa con que se plantea la explicación de nuestro mundo y de nuestra sociedad” (Castro, 1986, 158). Castro hace referencia al *Manifiesto Comunista*. Este documento, confiesa el líder cubano, tuvo en él “un impacto tremendo” (Castro, 1986, 158).

En su entrevista con Ramonet, vuelve a mencionar lo que sintió en sus primeros encuentros con el pensamiento marxista: “Alguna vez he dicho que si a Ulises lo cautivaron los cantos de sirena, a mí me cautivaron las verdades incontestables de la denuncia marxista. Había desarrollado ideas utópicas, ahora sentía que pisaba un terreno más firme” (Castro, 2006, 113).

La fuerza y la convicción con la que Castro asume la “denuncia marxista” contrastan con su superficial comprensión del marxismo como teoría social. Castro asume, entre otras cosas, que el marxismo es una ciencia y que, por lo tanto, su aplicabilidad es universal. En otras palabras, el marxismo es para él un “método científico de análisis”; es decir, un instrumento que puede ser utilizado por cualquier persona, independientemente de sus afinidades o diferencias con la filosofía y la visión teórica dentro de la que se enmarca el “método”.

En una larga entrevista con Frei Betto, realizada en 1985, Castro declaró que él no veía ninguna contradicción entre el cristianismo y el marxismo porque éste es una ciencia. Señala Castro: “Los teólogos de la liberación no han utilizado el marxismo para explicar problemas teológicos, o para explicar problemas metafísicos, o problemas filosóficos, sino que lo han utilizado para explicar problemas económicos, sociales y políticos. Es como el que va a hacer el diagnóstico de una enfermedad, que utiliza un medio, un equipo científico, no toma en cuenta si lo produjeron en Estados Unidos, en Fran-

cia, en la Unión Soviética, en Japón o en cualquier otro país. La ciencia propiamente no tiene ideología, como ciencia; es decir, un instrumento científico, como un medicamento, un equipo médico, un equipo industrial, una máquina, no tienen ideología en sí mismos" (Castro, 1986, 300).

Fidel no logra apreciar que la teoría social no simplemente explica la realidad, sino que también la construye. La construye porque la predetermina; predetermina la naturaleza del conocimiento que genera porque funciona como un filtro que organiza el sentido de la realidad.

El marxismo, desde esta perspectiva, no es un instrumento científico neutral. Su método encierra una visión normativa del mundo que puede o no ser compatible con otras visiones normativas. Así, lo que Fidel y Betto tenían que haber analizado en su conversación sobre la relación entre cristianismo y marxismo, era la compatibilidad o incompatibilidad que existía entre los valores fundamentales que defendía el marxismo cubano, y los que promovía la teología de la liberación.

Frei Betto dejó pasar las aseveraciones de Fidel sobre el marxismo y la teoría social. No las cuestionó y, aparentemente, no logró apreciar el profundo error que encerraba la visión de Fidel sobre la relación entre filosofía y método; filosofía y ciencia; ética y ciencia social. También es posible suponer que Betto se dio cuenta del error de Fidel, pero por lealtad, no quiso contradecirlo.

Las declaraciones de Fidel, fueron recogida por Marta Harnecker en su libro *Enemigos, Aliados, Frente Político* (1987). Por desempeñarse en el campo de las ciencias sociales, Harnecker tendría que haber sido capaz de rebatir o corregir la visión sociológica que ofrece Fidel a Frei Betto. Ella, sin embargo, simplemente la transcribe como una muestra de la compatibilidad que a su juicio existía entre cristianismo y marxismo en América Latina.

En síntesis: es inaceptable presentar a Castro como un teórico que ha alimentado el pensamiento marxista mundial. Castro, como lo muestra Sheldon B. Liss en su estudio del pensamiento político y social del líder cubano "tenía más in-

terés en cómo Lenin logró hacer una revolución exitosa que en la validez de la base teórica del marxismo-leninismo” (Liss, 1994, 91). Castro, en otras palabras, fue el líder revolucionario que buscó enriquecer su conocimiento sobre cómo hacer la revolución mediante el estudio del marxismo pragmático de Lenin.

Es necesario señalar, sin embargo, las profundas diferencias que separan a Lenin de Castro. Lenin estudió el complejo pensamiento de Marx, tal y como lo muestra la vasta obra intelectual del líder revolucionario ruso. Castro, por el contrario, simplemente recurrió al marxismo instrumental de Lenin y, sobre todo, al modelo institucional soviético derivado de este marxismo. Castro, en otras palabras, simplificó una simplificación.

Es por esto que en las miles de páginas que cubren los discursos, entrevistas y escritos de Castro, no se encuentra un pensamiento o idea sustantiva y compleja articulada por el líder cubano sobre la teoría y la filosofía marxista. Abundan, sin embargo, sus cortas y categóricas declaraciones de fe en la interpretación que hace Lenin del pensamiento de Marx. En la entrevista con Ramonet, por ejemplo, Castro afirmó ser “socialista”, “marxista” y “leninista” desde 1952. Y agrega: “No he dejado ni dejaré de serlo nunca” (Castro, 2006, 41 y 116).

Dada las implicaciones que el pensamiento político del líder revolucionario cubano han tenido para Cuba y América Latina, sería lógico suponer que en una entrevista que abarca más de seiscientas páginas, habría lugar para discutir el pensamiento marxista y su relevancia para Cuba y América Latina. Castro, sin embargo, evita este tipo de discusión. Se declara marxista leninista pero no explica el significado que para él tienen estas designaciones.

Es inaceptable, pues, equiparar a Fidel Castro con teóricos de la talla de Marx o Engels. Guadarrama González promueve este tipo de falsificación histórica, al mismo tiempo que trata de explicar y justificar la ausencia de evidencias para apoyar sus argumentos: “El líder cubano [Castro], al igual que los fundadores del marxismo, no se ha detenido a conformar

un texto donde aparezca consumada toda su concepción dialéctico-materialista del mundo. Ésta se ha expresado en cada circunstancia y se ha definido en las distintas contiendas ideológicas que ha tenido que sostener en cuatro décadas de batalla por el socialismo” (Guadarrama González, 1999, 28). ¿Al igual que los fundadores del marxismo?

Ni siquiera es posible comparar las contribuciones teóricas de Castro con las de otros marxistas latinoamericanos como José Carlos Mariátegui, sin distorsionar el sentido de la historia de las ideas en América Latina y hasta el mismo significado de la teoría social. No todo el que habla de revoluciones es un teórico revolucionario; no todo el que participa o lidera una revolución contribuye a la comprensión teórica de la realidad de la manera que lo hicieran teóricos como Mariátegui o Marx.

En resumen, por su condición de país dependiente dentro del ámbito de influencia soviética, el riquísimo experimento cubano se explicó dentro del túnel “teórico” del marxismo “de capilla” criticado por José Nun. Peor aún, el significado del socialismo marxista se acomodó a los imperativos prácticos de la revolución. De tal manera que, -como lo señala el sociólogo cubano Haroldo Dilla-, el socialismo se convirtió en “un dato cosmético en un país en donde ‘socialismo’ ha implicado lo uno y lo opuesto según las coyunturas”. Dilla resume la errática historia del socialismo cubano: “En 1961, por citar un ejemplo, Fidel Castro anunció que la balbuceante revolución era socialista; en 1967 lo reafirmó, pero aclarando que lo iba a ser de manera diferente de los soviéticos; sólo unos años más tarde, en 1975, anunció que se avanzaba en una construcción socialista igual a la soviética. En 1986 –un cuarto de siglo después de su primera declaración– precisó que entonces sí comenzaría el verdadero camino socialista, lo que antes no había sido posible por la cercanía a los soviéticos. En 1993, en medio de la crisis, declaró consternado que ya no era posible construir el socialismo; y en 1995, cuando comenzó el penoso repunte económico, aseguró que las cosas marchaban en esa dirección, pero que nadie sabía que significaba exactamente

la palabra ‘socialismo’. Como acostumbraba a terminar sus largos discursos con el eslogan de ‘socialismo o muerte’, los cubanos eran invitados a cambiar la única vida que tenían por algo que no sabían bien que era. En esta perspectiva, no sería nada sorprendente que mañana el verdadero socialismo quedara atado al mercado” (Dilla, 2008, 45).

Veinte años más tarde del triunfo de la guerrilla cubana, otro movimiento revolucionario irrumpiría en la historia latinoamericana y ofrecería una nueva oportunidad para impulsar el desarrollo de un pensamiento crítico enraizado en la realidad de la región. Lamentablemente, poco se había avanzado para romper el peso del marxismo esquemático dominante en América Latina. Así se lamentaba Aníbal Quijano en una publicación de 1979, el año en el que el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) derrocó al régimen de los Somoza para iniciar un nuevo experimento socialista en la región: “Mientras no seamos capaces de abandonar una persistente actitud que supone discutir nuestros problemas concretos en términos puramente ideológicos -yo creo, tú crees, nosotros creemos, Lenin pensó, Trotsky creía, Stalin sostenía, Mao dice-, no se habrá adelantado mucho en el nuevo camino. No es que esto no sea importante, lo que estoy tratando de decir es que ésta es una discusión meramente externa, que está del otro lado de los hechos sobre los cuales uno está parado. Y el problema principal consiste en construir teóricamente esta realidad con los instrumentos metodológicos que supone la dialéctica. Por ejemplo, la discusión dentro de la historia reciente de América Latina, sobre todo en los últimos años, sobre el carácter de nuestras formaciones histórico-sociales, es hoy día casi un callejón sin salida. Las hipótesis nos dicen: ‘Aquí nunca hubo más que capitalismo y solo hay capitalismo’, y los otros nos dicen: ‘No, aquí lo predominante es el feudalismo, el capitalismo es apenas un barniz y por lo tanto esta sociedad es semi-feudal’. ¿Y los argumentos con los que se debaten ambas posiciones son cuáles? ¿Conocimientos producidos por una práctica de investigación dentro de nuestros países? ¿O es una discusión todavía esencialmente ideológica?” (Quijano, 1979, 90).

## El marxismo del Frente Sandinista de Liberación Nacional

La izquierda nicaragüense tuvo sus orígenes en los movimientos obreros que se organizaron en la primera mitad del siglo XX. Alcanzó una identidad institucional con la formación del Partido Trabajador Nicaragüense (PTN), la primera expresión organizativa del movimiento obrero de Nicaragua. Hasta 1931, dice Onofre Guevara López, “los sindicatos carecían de solidez estructural y de un centro orientador que pusiera fin a su espontaneísmo” (Guevara López, 2007).

En el año 1944 se formó el Partido Socialista de Nicaragua (PSN). En este tiempo, señala José Luis Rocha, “los sindicatos ligados al PSN tenían mucho vigor: zapateros, tipógrafos, carpinteros, albañiles y jornaleros se atrevían a reclamar sus derechos, a emitir pronunciamientos y a emprender un vigoroso reclutamiento de afiliados” (Rocha, 2004). Anastasio Somoza García, explica este mismo autor, supo manipular las aspiraciones de la incipiente clase trabajadora, a pesar de que algunos sectores de esta clase continuaron luchando por mantener un movimiento obrero independiente.

En el mismo año 1944 aparecería la Juventud Obrera Católica (JOC), que, guiada por el principio de la paz social entre las clases, proclamada por la encíclica *Rerum Novarum* de 1891, se organizó para “contrarrestar la influencia del sindicalismo de orientación socialista entre los trabajadores” (Guevara López, 2007, 60).<sup>8</sup> Algunos años más tarde, en 1950, Somoza decidiría “pactar con la patronal opositora y dejar de ser el ‘Jefe obrero’” (Rocha, 2004).

En 1961 se fundó el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), que pronto llegó a convertirse en la principal expresión organizada de la izquierda revolucionaria nicaragüense. El FSLN mantendría “relaciones irregulares con el movimiento sindical independiente, debido a que tenían contradicciones en cuanto a la concepción y la práctica de la lucha contra el régimen somocista” (Guevara López, 2007, 92).

El FSLN recuperó el ejemplo y las enseñanzas de la lucha de Augusto César Sandino y las enmarcó dentro de una perspectiva marxista. El pensamiento de Marx, sin embargo, jugó un papel secundario en el desarrollo del sandinismo. En la definición de las estrategias de lucha y del modelo de sociedad propuesto por el FSLN, pesó más la interpretación leninista del pensamiento de Marx difundida por la Unión Soviética y Cuba.

Hablando de los años de gestación del FSLN, Humberto Ortega, miembro de la Dirección Nacional de esta organización durante la década de 1980, señala que en la etapa inicial del desarrollo del FSLN, “la doctrina científica del proletariado” no era aún “dominada por el movimiento revolucionario sandinista”. Entre 1956 y 1960, sigue diciendo, “el movimiento estudiantil...levanta la figura de Sandino y las consignas antiimperialistas, [y] da los primeros pasos para estudiar la doctrina marxista-leninista y la experiencia sandinista” (Ortega, 1980, 162). Es hasta después del año 1967, dice Ortega, que “se logra sentar las bases para el desarrollo del método marxista-leninista en la dirección de la lucha” (Ibid., 163).

La influencia del marxismo leninismo soviético se expresó claramente en la visión de Carlos Fonseca Amador, fundador del FSLN. Analizando los escritos políticos del revolucionario nicaragüense en su época estudiantil, Werner Mackenbach muestra cómo los argumentos de Fonseca reflejaban la influencia de la concepción unilineal de la historia difundida principalmente por los manuales de capacitación política soviéticos (Mackenbach, 1995, 437). Fonseca, por ejemplo, identificó el surgimiento en Nicaragua de una “burguesía” a finales del régimen de los Treinta Años, el inicio de una “reforma burguesa” y el final del “feudalismo” a partir de la reforma liberal de Zelaya en 1893 (Fonseca Amador, 1985, 32-5).<sup>9</sup> Utilizando un esquema mecánico y determinista del desarrollo histórico nicaragüense, Fonseca Amador aseguraba que de no haberse dado la intervención estadounidense que puso fin a la reforma liberal de Zelaya, “el proceso social democrático burgués hubiera continuado su natural evolución” (Ibid., 39).

Dentro de esta misma visión esquematizada de la historia nicaragüense, y trasladando mecánicamente el vocabulario conceptual europeo, Fonseca argumentaba: “La traición de El Espino Negro<sup>10</sup> sepultaría como clase revolucionaria a la burguesía nacional de Nicaragua que optó por asociarse con las clases feudales y reaccionarias, y fundirse indisolublemente con éstas” (Ibid., 47).

Las limitaciones teóricas del fundador del FSLN son comprensibles si se toma en consideración el pobre desarrollo cultural de Nicaragua. Esta pobreza se traducía, entre otras cosas, en la ausencia de libros sobre filosofía y ciencias sociales en general, y sobre marxismo en particular. El mismo Fonseca describió en sus escritos el deprimente ambiente cultural nicaragüense de su época.

En sus *Notas sobre la montaña y algunos otros temas*, por ejemplo, Fonseca lamentaba el “cavernario atraso cultural heredado” y ofrecía algunas ilustraciones de esta condición: “Supuestamente el grupo del Partido Socialista Nicaragüense se funda en 1944, declarándose vinculado a los demás partidos comunistas. En 1957 nos tocó constatar personalmente que en la Unión Soviética los responsables de las relaciones internacionales no habían podido enterarse de la existencia de dicho grupo. Por lo demás, en un acto público celebrado en 1964 se constató que entre los conocimientos del principal dirigente del PSN no se incluía el dominio del contenido del *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels. Para el año de 1957 no existe en el país un solo sector obrero organizado sindicalmente bajo la orientación del PSN o de algún elemento revolucionario independiente. En Nicaragua se arriba a la década de los 60 sin contar en la universidad con un solo catedrático con formación marxista (sabemos de países como Ecuador donde incluso había catedráticos autores de manuales socialistas). Este atraso no era exclusivo del sector político vinculado a la clase obrera. Hay que darle importancia al hecho de que la pequeña burguesía nunca fue capaz de romper con los caducos partidos tradicionales y crear un movimiento político independiente, siquiera fuera para la actividad pacífica entre las masas populares” (Fonseca, 1976) .



Si se considera el atraso cultural que describe Fonseca en su escrito, no es sorprendente que, para el fundador del FSLN, el marxismo fuera percibido con el espíritu religioso y hasta supersticioso con el que la idea de la ciencia se percibe en sociedades que carecen de una cultura científica. Fonseca Amador interpretaba la teoría marxista como una ley universal que los revolucionarios nicaragüenses simplemente tenían que aplicar: “Se da el caso que a nosotros no nos corresponde descubrir las leyes universales que conducen a la transformación de la sociedad capitalista en una sociedad de hombres libres; nuestro modesto papel es el de aplicar esas leyes ya descubiertas a la situación de nuestro país” (Fonseca Amador, 1975, 13).

Es imposible no ver un sedimento de religiosidad providencialista en la comprensión del mundo de Carlos Fonseca. Esta visión lo empujaba a concebir la existencia de una fuerza absoluta que se impone sobre la historia, transformando a los individuos en entidades que sólo pueden jugar un “modesto papel” en la construcción de su destino social. Al mismo tiempo, cuando se toma en cuenta el atraso cultural de Nicaragua, la “imaginación sociológica” de Fonseca y su capacidad para apreciar el papel de la teoría en su lucha por la transformación de la sociedad nicaragüense resultan, extraordinarias. Pocos líderes nicaragüenses, de derecha o de izquierda, antes o después de Fonseca Amador, han logrado desarrollar esta apreciación por el papel del pensamiento en la construcción y reconstrucción de la realidad.

El marxismo mecánico e imitativo que se expresa en el pensamiento de Fonseca se reprodujo a través del desarrollo del FSLN, hasta convertirse en un componente central de la visión política dentro de la que funcionó la dirigencia de este partido después del triunfo revolucionario en julio de 1979. El llamado “Documento de las 72 horas”, redactado por la Dirección Nacional del FSLN en 1980, como marco orientador del proceso revolucionario, muestra el peso de un marxismo mecánico en la dirigencia de este partido. En sus memorias, Sergio Ramírez, ex – vicepresidente del gobierno sandinista

en la década de 1980, ofrece su visión de este documento: “Los adversarios de la derecha, que ya empezaban a agruparse, y muchos de nuestros aliados dentro y fuera de Nicaragua, pusieron el grito al cielo al filtrarse el documento, que llegó a ser conocido como ‘el documento de las 72 horas’. En todo el esplendor de la terminología marxista, se declaraba que nuestro objetivo era alcanzar la sociedad socialista basada en la dictadura del proletariado, previa una etapa de alianzas con la burguesía, mientras más corta, mejor; y la existencia misma de la Junta de Gobierno se ponía como el primer ejemplo de esas alianzas, que tarde o temprano tendrían que terminar, por el sino dialéctico de la historia. El FSLN aspiraba a consolidarse en un partido marxista leninista, se declaraba en lucha a muerte en contra del imperialismo yanqui, y proclamaba su adhesión al campo socialista, donde debíamos insertarnos cuanto antes. Y en todo el texto se respiraba un afán totalizador, porque el FSLN debía ganar hegemonía en cualquier aspecto de la vida social y económica, empezando por los medios claves de producción, que deberían ir pasando a manos del Estado” (Ramírez, 1999,12).

De acuerdo con las resoluciones contenidas en el “Documento de las 72 horas”, el FSLN optó por utilizar un discurso político impregnado del vocabulario utilizado en el Programa de Gobierno de Reconstrucción Nacional —un programa de orientación social demócrata—, como parte de su esfuerzo por ocultar el “proyecto estratégico” de la revolución. Al mismo tiempo, intentó promover, en la práctica, el desarrollo del modelo institucional de inspiración marxista-leninista al que hace referencia Sergio Ramírez.

Carlos Fonseca Terán, miembro del FSLN e hijo del fundador de esta organización, confirma el peso del pensamiento soviético en el modelo de organización social sandinista durante la década de la revolución: “El FSLN como partido en los ochenta ...pecó de poco original, con una estructura típicamente estalinista en sus estilos y métodos, pero peor, ya que en vez del centralismo democrático leninista que, aunque deformado por el estalinismo, fue de cierta forma conserva-

do por los partidos comunistas tradicionales, se practicó una línea de mando vertical militarista, hasta en las normativas y políticas oficiales internas. Esta particularidad de la Revolución en el seno de su vanguardia misma generó una mentalidad fanática, más adecuada para una fuerza de choque que para una organización que requería capacidad de persuadir, de generar conciencia política y opinión popular favorable a un proyecto de sociedad” (Fonseca Terán, 2005, 280-1).

El marxismo leninismo del FSLN coexistió con las aspiraciones de algunos militantes sandinistas que querían desarrollar un nuevo modelo de sociedad. Señala la novelista y poeta Gioconda Belli: “Por mucho marxismo-leninismo que hubiéramos estudiado, y por mucho amor o respeto que le tuviéramos a Cuba, a Fidel y hasta a la Unión Soviética, nuestro sueño era hacer algo diferente. Un socialismo original, nicaragüense, libertario. Entre nosotros, los sandinistas, desde que yo recuerdo, circulaban libremente en las discusiones acerbas críticas a la manera de actuar de los soviéticos y los cubanos” (Belli, 2001, 362).

Nunca, sin embargo, los sandinistas críticos del marxismo soviético y cubano elaboraron una posición concreta y formal frente a la ortodoxia sandinista. Nunca problematizaron la teoría o el vocabulario conceptual marxista que utilizaban. Practicaron, como bien señala Freddy Quezada, “un marxismo vago y fácil” que terminó ahogando la fuerza creativa de la revolución (Quezada, 2006, 127).

La aplicación indiscriminada de la teoría marxista en el estudio de la realidad nicaragüense —o más bien, de versiones simplificadas de esta teoría— empujó a los intelectuales sandinistas a conceptualizar e interpretar Nicaragua como una sociedad capitalista que, por lo tanto, estaba en capacidad de transitar al socialismo al que hacía referencia Marx. Para Jaime Wheelock Román, por ejemplo, la incorporación de Nicaragua al mercado mundial, había creado las condiciones para que este país entrara “en una fase de desarrollo capitalista” (Wheelock, 1980, 190). En esta Nicaragua, Wheelock Román encontraba una burguesía y un proletariado: “El FSLN enfila al proletariado

nicaragüense contra la dictadura, en tanto fuente donde reside el poder y la garantía para explotar de la burguesía y los terratenientes, al mismo tiempo que destaca la importancia de la unidad obrero-campesina como el soporte político de la lucha insurreccional contra la dictadura” (Ibid., 194).

Más sencilla y superficial aún es la visión de Orlando Núñez, para quien la “burguesía” y el “proletariado” que formaban parte del drama “capitalista” nicaragüense nacen, en sus propias palabras, “por el esfuerzo de tres personajes: a) el Presidente liberal José Santos Zelaya, responsable de completar la integración territorial... b) Sandino, encargado de defender e impulsar la soberanía nacional... c) Somoza, realizando esfuerzos por industrializar el país y construir el mercado interno” (Núñez, 2006, 108).

Para Núñez, entonces, el capitalismo nicaragüense no es el producto de un proceso histórico complejo y multidimensional como el que dio lugar al capitalismo europeo que estudió Marx. En Nicaragua, tres gobernantes crean el capitalismo. Uno de ellos, Somoza García, lo consolida: “Con éste... se marca el tránsito definitivo de una economía precapitalista a una economía capitalista, así como la mayor evolución de una élite oligárquica gobernante a una burguesía gobernante” (Ibid.). Bajo el somocismo, dice Núñez, “florece el capitalismo y con éste las posibilidades de una burguesía nacional” (Ibid., 117).

Es interesante observar como las conclusiones de Núñez están predeterminadas por su visión teórica y por el vocabulario conceptual que utiliza. Núñez no trata de ordenar la realidad nicaragüense para hacerla explícita. No considera, por ejemplo, la posibilidad de verse obligado a construir nuevos conceptos para nominar esta realidad. Núñez simplemente busca y encuentra una burguesía porque su análisis de Nicaragua asume que este país es capitalista. El resto del rompecabezas interpretativo cae por su propio peso, ya que la supuesta existencia de una burguesía en Nicaragua implica necesariamente la existencia de una clase proletaria. A partir de esto, Núñez puede concluir que el desarrollo político de este país es

el resultado de las tensiones y contradicciones entre dos proyectos, “un proyecto burgués y un proyecto que *no podría ser otro que proletario*”. (Núñez, 1987, 15. Énfasis añadido).

Oscar René Vargas también percibe a Nicaragua como una sociedad capitalista dividida en clases sociales similares a las que estudió Marx en Europa. No se pregunta si la formación social nicaragüense muestra las mismas características de las formaciones sociales estudiadas por Marx, ni compara la historia de Europa con la de Nicaragua. Asume que Nicaragua es capitalista y simplemente se interroga: “¿Cuáles son las vías de transición del precapitalismo al capitalismo? ¿Cuál es la vía fundamental que se utilizó en Nicaragua? (Vargas, 1990, 22).

Citando *El Capital* de Marx, Vargas responde esta última pregunta mediante la aplicación de una fórmula. Para él, el capitalismo surge cuando “el comerciante se apodera directamente de la producción” (Ibid., 23). A partir de este reduccionismo, Vargas se atreve a señalar el año en que se inicia el capitalismo en Nicaragua: “Entre 1859 y 1873...el pacto social entre los diversos sectores de la clase dominante prepara las condiciones del advenimiento del capitalismo, que se da a partir de 1874” (Ibid., 22).

El capitalismo nicaragüense, de acuerdo a Vargas, tiene un punto de partida concreto en el año 1874. Este insólito grado de precisión denota una comprensión superficial de la complejidad de los fenómenos históricos que estudió Marx. Muestra, además, que más que apoyarse en Marx para tratar de explicar Nicaragua, los marxistas nicaragüenses buscaban la manera de validar el marxismo en su propio país.

Ni siquiera los debates que surgen entre los marxistas nicaragüenses tienen como objetivo profundizar –con Marx o contra Marx– la comprensión de la realidad nicaragüense. Más bien, tienen como propósito reforzar la validez de un marxismo retórico y superficial que Marx jamás hubiera reconocido y mucho menos aceptado. En estos debates, por ejemplo, se asume la universalidad de un proceso histórico dividido en una etapa feudal y otra capitalista. A partir de esta

premisa, lo que se busca es, simplemente, establecer en qué momento de la historia de Nicaragua se ubica su etapa feudal y cuándo es que este país transita hacia el capitalismo.

José Luis Velásquez, por ejemplo, argumentaba que entre 1874 y 1909, se da en Nicaragua una “confrontación entre las clases fundamentales...como consecuencia del reforzamiento de las relaciones de producciones feudales en las etapas bajas de la producción” (Velásquez, 1990, 27). Vargas rechaza esta interpretación. Dice estar de acuerdo que durante este período “se recrudeció la confrontación entre las clases fundamentales, pero no como consecuencia del supuesto reforzamiento de un sistema feudal, sino debido al advenimiento del capitalismo en Nicaragua” (Ibid., 27).

A partir de esta visión, Vargas también critica a Amaru Barahona, quien argumentaba que era un error calificar a los propietarios cafetaleros de la época en la que Vargas encuentra el “advenimiento” del capitalismo como “burgueses” porque “este grupo social...se mantuvo inmerso dentro de un sistema de relaciones de producción de marcado contenido precapitalista” (Barahona, 1990, 29). También critica a Gustavo Gutiérrez, por alegar que las relaciones entre trabajadores y propietarios en este período eran “de tipo servil”. Rechaza estos argumentos porque “lo que caracteriza en ese período a la sociedad nicaragüense, es la existencia de...un régimen de producción feudal” (ver Gutiérrez, 1990. 29).

En el bizarro mundo del marxismo nicaragüense –dominado por el debate sobre la transición de un feudalismo imaginario a un capitalismo nominal–, el único intelectual que logró desarrollar un análisis sólido de los fundamentos teóricos del marxismo y de las posibilidades y limitaciones de su aplicación en un país como Nicaragua, fue Alejandro Serrano Caldera.

En su libro *La permanencia de Carlos Marx* (1983), Serrano Caldera ofrece una visión humanista de la obra de Marx orientada a iluminar el posible sentido del marxismo en sociedades como Nicaragua. En una clara crítica al cientificismo ingenuo que dominaba el pensamiento del marxismo ni-

caragüense, Serrano Caldera señalaba que no solamente “era importante para el cientista social, analizar el proceso revolucionario a las luces de las ciencias sociales sino analizar las ciencias sociales y sus categorías a las luces de la experiencia revolucionaria, para extraer la experiencia histórica (Serrano Caldera, 1983, 139). Marx, señalaba Serrano Caldera, “dejó las bases de una nueva filosofía, fijó un punto de partida con la praxis que no ha sido suficientemente desarrollada como tal. Pienso que es un elemento que puede contribuir notablemente a la elaboración de una nueva filosofía que no repita a Marx como si el pensamiento se hubiese congelado en sus proposiciones” (Ibid., 186).

El pensamiento de Serrano Caldera no tuvo ningún impacto en el pensamiento de la revolución sandinista. El mismo Serrano Caldera así lo reconoce en una entrevista ofrecida en 1996: “El caso de Marx ha sido patético en Nicaragua por el desconocimiento y la polarización. Antes era tratado por algunos como un Dios; ahora es tratado por otros como un demonio. Creo que es necesario asumir ante su obra una actitud crítica en el buen sentido de la palabra, que lo trate como lo que es, un pensamiento vivo, con sus aciertos y errores, y no una metafísica embalsamada. No hay cosa más peligrosa que las filosofías e ideologías políticas transformadas en religiones laicas. En ese camino el debate se muere y sólo queda espacio para imprecaciones y exorcismos. En la iconografía política de nuestro país, donde las ideas naufragan víctimas de la intolerancia, es importante rescatarlas y explicarlas para que sustituyan a los ídolos satanizados y sacralizados de uno y otro lado” (Serrano Caldera, 1999, 203).

La pobreza teórica del sandinismo generó las condiciones para un divorcio entre el discurso y la acción revolucionaria del FSLN durante la década de 1980. El pensamiento político de esta organización y sus expresiones discursivas, se mantuvieron congelados dentro de un esquema teórico carente del sustento enriquecedor de la experiencia. Al mismo tiempo, la experiencia revolucionaria degeneró en un pragmatismo político carente del referencial teórico que necesitaba la revolución

para hacer explícito el marco de limitaciones y posibilidades históricas dentro de las que operaba el país. Peor aún, el discurso del FSLN terminó generando confusión. Así lo reconoció el Ministro del Interior de la década de 1980, Tomás Borge: “El nuestro es un proyecto enredado y complicado, y los proyectos enredados confunden a las masas. Hasta ahora no hemos sido capaces y, es posible que no seamos lo suficientemente capaces, de lograr que el pueblo entienda toda esta complejidad. A veces tampoco hemos sido lo suficientemente receptivos para captar las inquietudes populares. Otras, ni siquiera nosotros tenemos la claridad suficiente para entender la naturaleza extremadamente compleja de este proceso” (Borge, 1997, 8-9).

La confusión a la que hacía referencia Borge se hizo evidente, por ejemplo, en una serie de entrevistas brindadas por varios líderes sandinistas a tres periodistas italianos. Ni la abierta insistencia de los periodistas —interesados en establecer la profundidad de la influencia marxista en el sandinismo— fue capaz de extraer de lo entrevistados una idea clara sobre el pensamiento político del FSLN en plena etapa de construcción revolucionaria.

Bayardo Arce, considerado por muchos como uno de los principales ideólogos de la revolución, señalaba que el sandinismo podía definirse como “la aplicación del marxismo-leninismo a la realidad de Nicaragua”. Pero no lograba explicar lo que esto significaba. Simplemente repetía que el “sandinismo” es la ideología de la revolución y citaba a Sandino en forma incongruente y desordenada para responder preguntas que trataban de indagar sobre la concepción sandinista del materialismo histórico, del materialismo dialéctico, y otros temas teóricos fundamentales.

En un momento de la entrevista, los periodistas le preguntaron directamente: “¿Ustedes reivindican el materialismo dialéctico y el materialismo histórico como propios o también lo encuentran en Sandino?” Arce pretendió responder esta pregunta con una frase de Sandino que no guarda ninguna relación con el tema de los entrevistadores: “Muy luego tendremos nuestro triunfo definitivo en Nicaragua con que que-



dará prendida la mecha de la explosión proletaria contra los imperialistas de la tierra” (Arce, 1986, 14).

El peso del marxismo leninismo en el FSLN se expresó también en la formación teórica que este partido ofreció a los miembros de su organización juvenil. Haciendo referencia a su propia experiencia en los 1980s, Carlos Fonseca Terán señala que “el material de estudio para la formación de los cuadros eran los discursos de los miembros de la Dirección Nacional, el análisis de la coyuntura y a partir de cierto momento la Constitución Política —de clara naturaleza ideológica liberal” (Fonseca Terán, 2005, 303).

En realidad, el material didáctico de la llamada “escuela de cuadros” del FSLN, también incluyó los libros y manuales de formación política producidos por la Editorial Progreso de Moscú y por el Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de Cuba. Estos manuales ofrecían una visión mecánica, reduccionista y, por lo tanto, simplificada y desproblematizada del pensamiento de Marx, la filosofía, y las ciencias sociales en general. Proclamaban, por ejemplo, que “la misión, el objetivo de la ciencia consiste, ante todo, en concebir la naturaleza y la sociedad como un proceso regular del movimiento y del desarrollo, como un proceso condicionado y dirigido por leyes objetivas” (Konstantinov, 1980, 128). También afirmaban que las leyes de la dialéctica marxista son, “leyes del ser y leyes del saber, que por su esencia, por su contenido, son únicas y coinciden.” Y sin ambigüedades concluían: “Fuera de esta unidad no es posible ningún conocimiento verdadero, ningún pensamiento verdadero” (Ibid., 131).

Los “cuadros” jóvenes de la revolución también aprendían que “la filosofía del marxismo-leninismo” representaba “el grado superior de desarrollo del pensamiento filosófico mundial” (Ibid., 8). Todo esto confirmado por el propio Fidel Castro quien, en la presentación de uno de los textos utilizados por el FSLN, afirmaba que el marxismo-leninismo es “la única ciencia social verdadera” (Castro, 1980, 1).

Así pues, la dialéctica marxista y, para ser más preciso, la versión marxista-leninista de este enfoque, se presentaba a

la juventud sandinista como el único medio para generar conocimiento verdadero. Más aún, la relación entre estructura económica y superestructura se explicaba a la juventud como un proceso gobernado por una lógica que —como la del Dios providencial— trasciende al individuo y neutraliza el peso de las ideas: “Los materialistas reconocen la relación causal de los fenómenos, objetiva e independientemente de la voluntad y la conciencia, y su reflejo más o menos exacto en la conciencia del hombre” (Konstantinov, 1980, 174).

Los manuales escritos por Marta Harnecker también fueron utilizados por la “escuela de cuadros” del FSLN. Estos manuales ofrecían una visión mecánica y desproblematizada de las relaciones causales que forman parte del desarrollo social. En *¿Qué es la sociedad?* (1986), los estudiantes aprendían que la sociedad está compuesta de una infraestructura o “nivel económico” y una superestructura formada por “elementos jurídico-políticos (Estado, derecho, etc.) e ideológicos (ideas y costumbres sociales)”. A partir de esto, Harnecker afirma: “No son las ideas las que explican como se va estructurando la sociedad, sino que, por el contrario, es la infraestructura o nivel económico y concretamente, el tipo de relaciones de producción que se establecen en una sociedad, el hilo conductor que permite comprender las formas que adopta el Estado, las leyes, las ideas que dominan en esa sociedad, es decir, su superestructura” (Harnecker, 1986, 97).

Después de aprender la lección ofrecida por la conocida marxista chilena, los estudiantes nicaragüenses tenían que completar la sección “Aplicación de lo aprendido”, en la que tenían que responder preguntas dirigidas como: “¿Le enseñaron a usted en la escuela que para comprender la sociedad hay que empezar por estudiar su estructura económica?” (Harnecker, 1986, 98). De esta forma se “demostraba” la mentira que servía de base a la sociedad “burguesa” en Nicaragua.

Los manuales y libros de Marta Harnecker también sirvieron para la formación de algunos de los principales dirigentes del FSLN. Omar Cabezas, por ejemplo, revela en su

testimonio *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* (1987), que en su formación marxista inicial tuvo que leer *Conceptos elementales del materialismo histórico*, de Harnecker. Cabezas revela que también estudió el *Manifiesto Comunista*, y que lo utilizó en sus actividades de proselitismo político. En su testimonio narra —como quien cuenta una travesura—, cómo en una actividad de formación política promovida por él en una comunidad indígena se vio obligado a inventar una relación histórica entre la figura mítica de un cacique de esta comunidad, la figura de Sandino, y el *Manifiesto Comunista*: “Nosotros proyectamos a Sandino como continuador de Adiac [el cacique indígena], y entonces encarnamos a Sandino en Adiac, pero a Sandino con la proyección del *Manifiesto Comunista*, ¿te das cuenta? Entonces empieza a correr de casa en casa ahí, de indio en indio, la idea de Adiac...Sandino...lucha de clases...Vanguardia...FSLN” (Cabezas, 1987, 51-2).

El manualismo que dominó la formación de cuadros en Nicaragua durante la década de los 1980 fue reconocido hasta por los mismos cubanos. Guadarrama González (1999), por ejemplo, señala que el marxismo en Nicaragua se enseñó “de una forma manualesca y simplificadora que atentó contra su prestigio científico y filosófico” (Guadarrama, 1999, 47).

La crítica de Guadarrama González fue hecha después del colapso del experimento revolucionario. Durante toda la década de 1980, los marxistas que apoyaban la revolución evitaron hacer las críticas que desesperadamente necesitaba Nicaragua, bajo la excusa de que criticar a los sandinistas era apoyar, indirectamente, a las fuerzas contrarrevolucionarias que luchaban contra el FSLN.

James Petras, por ejemplo, reconoció en una entrevista que él evitó publicar sus críticas al FSLN en los primeros años de la revolución, después de haber sido atacado por “los más fanáticos” sandinistas dentro y fuera de Nicaragua: “Entonces dejé de criticar y discutir, y pasé a afirmar y apoyar el proceso, a oponerme a la intervención norteamericana, porque no quería quedarme en una situación tan difícil” (Petras, 1995, 137).

De igual forma, la izquierda latinoamericana criticó el socialismo soviético hasta que este sistema colapsó; es decir, hasta que la crítica había perdido su valor y relevancia. Igual cosa sucede en la actualidad con la revolución cubana. Durante los últimos cincuenta años, la izquierda latinoamericana ha evitado hacer las críticas que tanto ha necesitado esta revolución. Seguramente que abundarán cuando ya no se puedan proteger los aspectos positivos de este complejo y costoso experimento social.

## **6. El marxismo latinoamericano y la teología de la liberación**

Nadie en América Latina podría argumentar, con un mínimo de credibilidad y de seriedad, lo que argumentó Marx cuando señaló que “la crítica a la religión [en Alemania] había sido completada”; es decir, que “la crítica del cielo” debía ser sustituida por la “crítica de la tierra”; que “la crítica de la religión” debía ser desplazada por la “crítica del derecho”; y, finalmente, que “la crítica de la teología” debía ser sustituida por la “crítica de la política” (Marx, 2009).

En América Latina sigue pendiente la crítica del cielo, la crítica de la teología y la crítica de la religión, porque la cultura política dominante sigue estando fuertemente condicionada por los valores religiosos providencialistas que imperan en la región. Más concretamente, la política en América Latina no se desarrolla en un plano secular independiente del plano de lo sagrado y de lo sobrenatural. Las ideas modernas de la democracia y el socialismo coexisten con visiones providencialistas y amodernas de la historia.

A pesar de esto, el marxismo imitativo y textual que ha dominado el pensamiento de la izquierda latinoamericana, asume que en América Latina, como en la Europa de Marx, lo importante es hacer la crítica del poder económico y del poder político. Esta suposición explica que la religión haya sido ignorada por la izquierda como un tema de reflexión para la articulación de estrategias de transformación social; o, retóricamente condenada como “el opio de los pueblos”.

La teología de la liberación surgió en la década de 1960, como un esfuerzo teórico revolucionario para revelar y enfrentar, precisamente, lo que el marxismo latinoamericano se empeñaba en ignorar: el poder de la cultura religiosa y, particularmente, de las ideas de Dios dominantes en el imaginario social latinoamericano.<sup>11</sup> La teología de la liberación, además, señalaba la necesidad de subvertir el imaginario religioso latinoamericano, y de reconstruirlo, para hacerlo más auténticamente cristiano; es decir, más congruente con las ideas de la justicia, la solidaridad y la dignidad humana.

La reinterpretación de los valores cristianos promovida por la teología de la liberación se realizó desde la perspectiva de las masas oprimidas, en un intento por vocalizar la historia silenciosa de los pobres. Este intento no devaluó la idea de Dios sino, por el contrario, hizo de ella una realidad relevante para la humanidad y su historia. Con la teología de la liberación, dice Gustavo Gutiérrez, la reflexión teológica se convirtió en “una teoría crítica, a la luz de la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica” (Gutiérrez, 1971, 17-27).

La teología de la liberación es, como se desprende de la cita anterior, una teología humanista y materialista. La fe religiosa a la que apelan sus ideas, no es una fe abstracta y separada del mundo. Antes bien, está “encarnada” en la experiencia corporal de hombres y mujeres que comparten un espacio social y un tiempo histórico determinados. Así, intenta responder a necesidades y aspiraciones humanas concretas. Por esta razón se acercó al marxismo, en busca de instrumentos de análisis que le permitieran llevar a la práctica su visión cristiana de la sociedad. Para cumplir con su “compromiso político” y para “servir a los oprimidos”, a los “pobres”, y al pueblo”, dice Enrique Dussel, la teología de la liberación se vio obligada a “echar mano de las ciencias sociales críticas latinoamericanas” (Dussel, 1992, 123).

Pedro Casaldáliga también ha explicado la necesidad que sentían los teólogos de la liberación de hacer uso de las ciencias sociales para lograr sus objetivos: “Es evidente que

el pensamiento humano tiene sus mediaciones. Una ciencia, aunque sea la ‘ciencia de Dios’ como es la teología, ha de usar también mediaciones científicas”. Y agrega: “Dos grandes mediaciones podríamos decir que posibilitan la teología de la liberación: la mediación primera de la fe, don de Dios, la fe cristiana y, en segundo lugar, el análisis de la realidad de las personas y de los pueblos” (Casaldáliga, 1987, 29).

La posición de Casaldáliga es confirmada por Ricardo Cetrulo: “Toda profecía supone un juicio de realidad que denuncia la opresión y señala el camino de la liberación. Pero mientras las situaciones denunciadas en el Antiguo Testamento eran relativamente simples –opresión de las viudas, injusticia a los pobres, abandono a los huérfanos–, la complejidad de la sociedad actual hace difícil detectar a qué nivel se juega hoy el drama de la opresión y liberación del hombre. En este sentido podemos decir que un documento cristiano no es profético por el sólo hecho que denuncie una injusticia. Es necesario, además, que lo relacione con sus verdaderas causas, y que en alguna forma señale el camino para superarlas. Esto supone no sólo una visión sobre las líneas de la historia, sino también un diálogo muy estrecho entre la reflexión de la fe y las ciencias humanas en cuanto instrumentos de análisis de la vida del hombre en sociedad” (Cetrulo, 1970, 83).

La idea del marxismo como un instrumento de análisis para la transformación de la sociedad, también forma parte del pensamiento de Gustavo Gutiérrez. En una entrevista ofrecida en 1984, Gutiérrez señalaba: “Tener en cuenta la pobreza, la inhumana pobreza, como dice Puebla, en que viven la gran mayoría de los habitantes de nuestro país para iluminarla a la luz del Evangelio, supone tener un conocimiento lo más exacto posible de esa situación de pobreza y de sus causas. Para esto último, es necesario apelar a lo que el pensamiento humano hoy nos brinda como instrumento para conocer la realidad social” (Gutiérrez, 2003a, 56). Gutiérrez luego aclara que se refiere a “las llamadas ciencias sociales” y, más concretamente, a las ciencias sociales “críticas” dentro de las que se ubica el marxismo. Y aclara: “Pero una cosa

es el uso crítico de las ciencias sociales y otra el del análisis marxista en su integridad, con todo el trasfondo ideológico que ello implica” (Ibid.).

Luis Gerardo Díaz Núñez (2005), por su parte, argumenta que la teología de la liberación hizo uso del “instrumental” marxista, sin comprometer su sentido y significado. Explica que, en un inicio, “la teología de la liberación se apoyó en la teoría de la dependencia” pero que ésta resultó “insuficiente”. Y agrega: “Ante esto, la teología de la liberación buscó un instrumental más crítico, analítico, y propositivo y lo encontró en el marxismo, en algunos aspectos del materialismo histórico, hecho que en nada afecta el carácter de reflexión sobre la fe y en la fe que esta teología hace, pues dichos aportes constituyen lo que se ha dado en llamar mediaciones socio analíticas, las cuales permiten un contacto y una visión más clara de la realidad, pero guardando la sana distancia y respeto por los campos propios de cada una de estas disciplinas” (Díaz Núñez, 2005., 161).

Efectivamente, la teoría de la dependencia fue para muchos teólogos de la liberación, el puente a través del cual llegaron al marxismo. Esto lo confirma el mismo Dussel cuando plantea que la teología de la liberación se oponía al desarrollismo y que por eso se acercó, inicialmente, a la teoría de la dependencia (Dussel, 1972, 4).

Mucho se ha escrito sobre la relación de cooperación que estableció la teología de la liberación con el marxismo durante las últimas décadas del siglo pasado. Esta relación ha sido condenada por la derecha, con el desprecio con el que ésta se expresa cuando de Marx o del marxismo se trata. El conocido periodista Carlos Alberto Montaner, por ejemplo, definió recientemente la teología de la liberación como “una disparatada receta económica y filosófica puesta en circulación en 1971 por el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez”. Luego se pregunta: “¿Quién era este autor?” Y se responde: “Un buen hombre, poco educado en cuestiones económicas, que le atribuía la pobreza de los latinoamericanos a la perfidia del capitalismo y a los designios malvados de las naciones



prósperas del mundo desarrollado, centro sin entrañas que le había asignado a las sociedades de la *periferia* el triste papel de suministradoras de materias primas, un perverso atropello que justificaba precisamente el recurso a la insurrección y explicaba la admiración de Gutiérrez y sus seguidores por la dictadura cubana y por la violencia revolucionaria guevarista” (Montaner, 2008).

Con mayor sofisticación, pero con igual desprecio por la idea del socialismo, Michael Novak ha criticado la teología de la liberación, definiéndola como una “reinterpretación cristiana del marxismo” y señalando que lo que realmente necesita América Latina es una “teología empresarial y comercial...es decir, una teología capitalista” (Novak, 1986, 6). Su rechazo al marxismo lo lleva a decir cosas que los críticos serios de este pensamiento no se atreverían a decir, por temor a dañar su reputación. Dice Novak, por ejemplo: “el marxismo no ofrece un método de investigación o de acción capaz de interpretar la vida moderna” (Novak, 1986, 68).

Se puede decir que el marxismo –o cualquier otra perspectiva teórica– no ofrece un método de investigación *completo* o *perfecto*, para estudiar e interpretar la realidad. Se puede y se deben señalar los errores y las limitaciones de este pensamiento. Pero no se puede negar el peso y el valor teórico del marxismo, sin caer en el ridículo.

El marxismo sigue siendo una perspectiva teórica y un “método de investigación” indispensables para entender la vida moderna en general, y el capitalismo en particular. En esto coincide la izquierda y la derecha inteligente.

En su ensayo introductorio a la edición conmemorativa del primer centenario de la publicación en inglés del *Manifiesto Comunista*, Eric Hobsbawn resalta la relevancia de este texto, así como del enfoque teórico dentro del que fue escrito (Hobsbawn, 1998, 1-29). En esto coincide con John Micklethwait y Adrian Wooldrige, defensores acérrimos del capitalismo desde las páginas de la muy capitalista revista *The Economist*. En un artículo reciente estos dos autores fueron citados por Christopher Hitchens diciendo que la descripción

que hace Marx de las tendencias globalizantes del capitalismo son “tan nítidas hoy, como hace 150 años” (Micklethwait y Wooldrige, 2009, 90).

El Vaticano también se pronunció sobre la relación entre el marxismo y la teología de la liberación, denunciando los peligros que ellos percibían en esta relación. Su *Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"*, publicado por la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 6 de agosto de 1984, contiene algunas críticas importantes, y otras que carecen de validez y seriedad. Dice la *Instrucción*, por ejemplo, que “la negación de la persona humana, de su libertad y de sus derechos”, está “en el centro de la concepción marxista” ¿Qué conocedor de Marx —crítico o simpatizante— se atrevería a escribir y publicar este brutal desacierto que confunde a Marx con la práctica del socialismo real?

Los ataques de la derecha y de la Iglesia católica contra la teología de la liberación fueron facilitados por la incapacidad que mostraron los teólogos de esta corriente para articular y consensuar una posición medianamente clara de su visión del marxismo en general, y del marxismo latinoamericano en particular. En ausencia de esta articulación, críticos como Novak pudieron atacar la teología de la liberación, haciendo referencia a citas aisladas de figuras prominentes de este movimiento como Ernesto Cardenal, Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez (ver Novak, 1986, 13).

Se pueden citar por lo menos cuatro razones que explican la ausencia en la producción teórica de la teología de la liberación, de un planteamiento relativamente sólido sobre su visión del marxismo, similar en claridad y concreción a los que articuló con relación a, por ejemplo, la “opción preferencial por los pobres”, o la “historicidad de la salvación cristiana”. En primer lugar, entre los principales teólogos de la liberación existían muy diferentes grados de conocimiento y comprensión de la teoría marxista. No se puede comparar, por ejemplo, el sólido conocimiento teórico marxista de Juan Luis Segundo con el marxismo esencialmente poético y retórico de Ernesto Cardenal.

En segundo lugar, el temor a la censura de Roma, dificultó un debate abierto y serio sobre el marxismo y su relación con la teología de la liberación. Así lo destacó Phillip Berryman: “Los teólogos latinoamericanos sorprendentemente dedican poco espacio a una discusión frontal del marxismo. En parte la razón de ello puede ser la prudencia, ya que sólo mencionar al marxismo sin condenarlo claramente puede acarrear problemas” (Berryman, 1989).

En tercer lugar, la teología de la liberación surgió en medio de un ambiente en el que la revolución no era solamente un tema o problema teórico, sino una posibilidad real, plagada de los desafíos concretos que forman parte de la lucha por el poder. Estas condiciones no fueron propicias para el debate intelectual. Con frecuencia, los imperativos de la lucha revolucionaria se impusieron sobre la discusión teórica, definiendo, en la práctica, el sentido y la imagen que iba adquiriendo la teología de la liberación.

Finalmente, una cuarta y obvia razón. Entre los teólogos de la liberación existían diversos grados y tipos de adhesión al pensamiento marxista, así como diferentes interpretaciones del papel que debía jugar este pensamiento en el trabajo de la teología de la liberación. No puede compararse, por ejemplo, la influencia directa que tiene Marx en el pensamiento de Hugo Assman, con la influencia indirecta y parcial de Marx en el pensamiento de Gustavo Gutiérrez.

Por todas estas razones, la relación entre el marxismo y la teología de la liberación, a pesar de su fundamental importancia, se mantuvo teóricamente indefinida. Sus líderes se limitaron a hacer pronunciamientos vagos y esencialmente retóricos, para defender su acercamiento a las ideas de Marx. Leonardo Boff, por ejemplo, señala, sin aclarar mucho: “Debemos decir claramente que la teología de la liberación, desde el principio, jamás puso en el centro de su práctica y de sus reflexiones al socialismo, sino al pobre, colectiva y conflictivamente considerado. Sólo se ocupó del socialismo como de una mediación para hacer avanzar la causa de los oprimidos, como una alternativa histórica al capitalismo bajo el que tanto

sufren nuestros pueblos. Jamás presentó el socialismo como un ‘modelo’ a imitar” (Boff, 1991, 118). Luego agrega: “La teología de la liberación bebe de su propio pozo. Fue a partir de su lucha al lado del oprimido como esta teología incorporó algunas categorías de la tradición marxista. Estas categorías ayudaban y continúan ayudando a desenmascarar la lógica perversa de acumulación a costa de la miseria y deshumanización de las mayorías. A partir del sufrimiento bajo el orden capitalista (que es orden en el desorden), los cristianos inspirados por la teología de la liberación planteaban el tema del socialismo democrático como alternativa histórica posible para llegar a formas más dignas para el trabajo y más generadoras de vida para todos” (Ibid., 120).

Algunos teólogos de la liberación articularon posiciones menos ambiguas que la de autores como Boff. Gulio Girardi, por ejemplo, reconocía –y aceptaba– las implicaciones filosóficas, éticas y políticas de la filosofía de Marx. Para él, la práctica del “amor cristiano” implicaba adoptar una posición de clase dentro del conflicto social que explica la teoría marxista: “Cuando el amor cristiano se compromete a crear sus condiciones objetivas de posibilidad, cuando, dicho de otra manera, busca instrumentos científicos y políticos para convertirse en una fuerza histórica liberadora, se precisa como una posición de clase, como una opción socialista y revolucionaria. Entonces encuentra en el marxismo, en tanto teoría de la revolución, asumido de una forma crítica y creadora, un hilo conductor fecundo en la lectura de la historia y en la planificación del porvenir; encuentra en los movimientos de inspiración marxista las organizaciones comprometidas en la realización de este proyecto” (Girardi, 1977, 68).

Girardi, pues, le asignaba un sentido clasista y marxista a la “opción preferencial por los pobres” proclamada por la teología de la liberación. Y aunque argumentaba que no intentaba “identificar la opción de los pobres con la participación en las luchas del proletariado”, reconocía que la única manera de hacer efectiva la opción por los sectores sociales menos favorecidos, era “situándose al lado de las clases que

representan en la lucha social los intereses de los pobres” (Ibid.). Esto lo expresa más claramente cuando dice: “A la luz del materialismo histórico, la primacía de lo temporal se convierte en la primacía (dialéctica y no mecánicamente entendida) de la esfera económica, del modo de producción, de la lucha de clases....Primacía de lo temporal significa, pues, primacía de la revolución y de sus objetivos, dónde se encuentra sintetizada históricamente la plena realización del hombre” (Ibid., 71-2).

En su intento por hacer uso de la teoría social marxista y mantener, al mismo tiempo, una identidad propia e independiente, la teología de la liberación hizo uso del concepto “pueblo”, evitando de esta manera hacer un uso abierto y directo de la categoría de “clase social”. El concepto “pueblo”, sin embargo, nunca dejó de ser una representación vaga y confusa de la realidad e identidad de los sectores sociales defendidos por la teología de la liberación.

Para Ignacio Ellacuría, por ejemplo, “pueblo” no era “cualquier conjunto de hombres, sino aquel conjunto o comunidad que necesita y quiere ser liberado” (Ellacuría, 1996, 113). Esta definición es tan ambigua que resulta imposible encontrar a alguien o a un sector de la sociedad que no pueda experimentar el deseo y la necesidad de ser liberado de algo.

Para Gustavo Gutiérrez, por su parte, “al *pueblo* debe buscárselo en una línea histórica constante que representa el reverso de la historia de la dominación”. Para ello, señalaba, era preciso hacer una relectura de la historia “desde el pobre”, “desde abajo”. Era preciso, decía, “recuperar la memoria” de los marginados negada por la historia que había sido escrita “por una mano blanca, occidental y burguesa”. Esta historia, continúa, ignora la “perspectiva de los ‘vencidos’ de la historia”, con el objeto de quitarles a éstos la memoria de sus luchas” (Gutiérrez, 1996, 137).

Gutiérrez, entonces, utilizaba el concepto de burguesía como referente para definir, por oposición, el concepto pueblo. De esta manera, el “pueblo” terminó interpretándose como un sinónimo –en clave– del concepto “proletariado” (ver Fernández Beret, 1996).

Enrique Dussel justifica hasta el día de hoy el uso de la categoría pueblo y la define como “el plural de ‘pobres’, usando para ello el siguiente argumento: “En los momentos de disolución de un sistema económico...la categoría ‘clase’ (el siervo o futuro obrero) no puede usarse, porque no hay ‘totalidad’ sistémica en lo que funcione como ‘trabajo subsumido’ en una determinación precisa...en ese interregno...donde la categoría ‘clase’ no puede usarse se hace necesaria otra categoría: ‘pueblo’, que es el plural de ‘pobres’...que tampoco es ‘clase’, pero que es su condición absoluta de posibilidad” (Dussel, 2001, 188).

Para aclarar este oscurísimo pasaje, Dussel tendría que responder varias preguntas: ¿Qué significa hablar de un sistema económico en proceso de “disolución” con referencia a América Latina? ¿Qué significa hablar de “totalidad sistémica”? ¿Qué significa hablar de “trabajo subsumido en una determinación precisa”? ¿Quiénes son los pobres y cómo se identifican? ¿Es compatible el uso de una categoría social como la de “pobres” —o de “pueblo”—, supuestamente basada en el ingreso, con una visión marxista de la sociedad en la que las clases se determinan por la ubicación de los individuos dentro del sistema de producción, y no por su ingreso, y acceso a los medios de distribución del poder?

En la práctica, el marxismo revolucionario se constituyó en el pensamiento líder de los procesos de liberación en América Latina, relegando a la teología de la liberación a un papel secundario y de apoyo en la definición de los modelos de organización social que se intentaban imponer después de llegar al poder. Peor aún, ante las indefiniciones sociológicas de la teología de la liberación, la pobreza teórica de la izquierda latinoamericana se convirtió en un lastre que terminó ahogando la impresionante creatividad mostrada inicialmente por esta teología. Así, el marxismo latinoamericano arrastró a la teología de la liberación hasta que ambos pensamientos llegaron a transitar un mismo camino y a experimentar una misma crisis.

Este desenlace no fue previsto por los teólogos de la liberación quienes, con un exagerado optimismo y con una

buena cuota de ingenuidad, llegaron a pensar que podían instrumentalizar el marxismo; es decir, que podían condicionarlo y hasta subordinarlo a sus objetivos. Aún en medio de la palpable crisis que sufre la teología de la liberación hoy, Dussel sigue insistiendo que “la teología de la liberación subsumía al marxismo y no al revés” (Dussel, 1992, 124).

La aserción de Dussel carece de evidencias que la validen. La teología de la liberación no tuvo nunca la capacidad de “subsumir”, ni teórica ni políticamente, al marxismo latinoamericano. La teología personal de Dussel, en todo caso, subsumía al marxismo.

Así, el error de Dussel es asumir que lo que sucedía en su mente, sucedía en la mente colectiva del pueblo, de las masas, de los movimientos guerrilleros, y de las organizaciones de izquierda que luchaban por el poder. Lo que prevaleció en la práctica política revolucionaria, fue el marxismo latinoamericano que se ha descrito y analizado en este libro; no el marxismo más sofisticado de Dussel o de Segundo.

El marxismo de estos teólogos, tenía como referencia a Marx y a las interpretaciones europeas más sofisticadas de Marx. El marxismo revolucionario latinoamericano, el popular, el que influyó en la mente del pueblo, el que entusiasmó a los Joaquín Villalobos de América Latina, y a los miles que murieron defendiendo la idea de un socialismo liberador, fue el marxismo leninismo mecanicista, ahistórico y descontextualizado que se ha analizado en este libro. La teología de la liberación nunca “subsumió” este marxismo. Ni siquiera lo criticó; es decir, no interrogó ni cuestionó sus premisas.

Clodovis Boff comete el mismo error que comete Dussel cuando explica las dimensiones epistemológicas y metodológicas de la relación entre el marxismo y la teología de la liberación. Boff habla del marxismo, pero no hace referencia al marxismo latinoamericano. Simplemente señala que lo que ellos –los teólogos de la liberación– hacían era “interrogar” a Marx. Dice Boff: “En la teología de la liberación el marxismo no es nunca tratado por sí mismo, sino siempre *a partir* y *en función de los pobres*. Situado firmemente al lado de los

humildes, el teólogo interroga a Marx: ‘¿Qué puedes decirnos tú de la situación de miseria y de los caminos para su superación?’ Aquí se somete al marxista al juicio del pobre y de su causa, y no lo contrario. Por eso la teología de la liberación se sirve del marxismo de modo puramente *instrumental*” (Boff, 1992, 104).

Boff asume que la teología de la liberación tenía como interlocutor al mismo Marx y no a los marxistas latinoamericanos. Asume, además, que no hay diferencias entre el marxismo de Marx y el latinoamericano. Ignora, entonces, que la pregunta que la teología de la liberación tenía que haber hecho era “¿Qué puedes decirnos tú, marxista latinoamericano, tú, Agustín Cueva, tú Joaquín Villalobos, de la situación de miseria y de los caminos para su superación?” La respuesta a esta pregunta hubiese revelado el imitacionismo, el textualismo y la poca autenticidad del marxismo dominante en América Latina. Más aún, hubiese revelado la incapacidad de este marxismo para apreciar la importancia y complejidad de la dimensión subjetiva de la realidad que la teología de la liberación intentaba cambiar. En conclusión, hubiese mostrado que si bien es cierto que el marxismo y la teología de la liberación compartían visiones sobre la naturaleza del poder en América Latina, también es cierto que entre el cristianismo y el marxismo latinoamericano existían diferencias epistemológicas y ontológicas insalvables (ver Luik, 1992, 145-158).

Juan Luis Segundo fue otro de los teólogos de la liberación que defendió la participación del marxismo en la teología de la liberación sin prestar atención a la especificidad del marxismo latinoamericano y, por lo tanto, sin distinguir entre su marxismo y el marxismo revolucionario dominante en América Latina. En su respuesta a la *Instrucción* vaticana, Segundo rechaza las críticas de Roma sin establecer con claridad si su respuesta tiene un carácter personal —es decir, si rechaza las críticas a *su* marxismo—, o si, lo que él intenta, es presentar una defensa del marxismo de la teología de la liberación como un movimiento colectivo. Señala, por ejemplo, que la crítica del Vaticano a los “préstamos acríti-



cos" del marxismo de la teología de la liberación no es válida porque en su libro *Fe e ideología* (1982) él ofrece una visión crítica de la epistemología marxista (Segundo, 1987, 14-15). Segundo, pues, al igual que Clodovis Boff y Dussel, defiende su marxismo pero no intenta elucidar la visión del marxismo dominante en América Latina.

## La Instrucción vaticana

Tal como se mencionó antes, la crítica oficial del Vaticano a la teología de la liberación estaba plagada de errores factuales y de interpretación con relación al marxismo. En ella, sin embargo, había señalamientos que la teología de la liberación pudo haber utilizado como parte de un ejercicio de autocritica y reflexión para aclarar su relación con el marxismo latinoamericano.

Vale la pena citar en su totalidad la sección VII de la *Instrucción* vaticana, para apreciar la posición de Roma frente a la relación entre el marxismo y la teología de la liberación:

1. La impaciencia y una voluntad de eficacia han conducido a ciertos cristianos, desconfiando de todo otro método, a refugiarse en lo que ellos llaman "el análisis marxista".

2 Su razonamiento es el siguiente: una situación intolerable y explosiva exige una *acción eficaz* que no puede esperar más. Una acción eficaz supone un *análisis científico* de las causas estructurales de la miseria. Ahora bien, el marxismo ha puesto a punto los instrumentos de tal análisis. Basta pues aplicarlos a la situación del Tercer Mundo, y en especial a la de América Latina.

3. Es evidente que el conocimiento científico de la situación y de los posibles caminos de transformación social es el presupuesto para una acción capaz de conseguir los fines que se han fijado. En ello hay una señal de la seriedad del compromiso.

4. Pero el término "científico" ejerce una fascinación casi mítica, y todo lo que lleva la etiqueta de científico no es de por sí realmente científico. Por esto precisamente la utilización de un método de aproximación a la realidad debe

estar precedido de un examen crítico de naturaleza epistemológica. Este previo examen crítico le falta a más de una "teología de la liberación".

5. En las ciencias humanas y sociales, conviene ante todo estar atento a la pluralidad de los métodos y de los puntos de vista, de los que cada uno no pone en evidencia más que un aspecto de una realidad que, en virtud de su complejidad, escapa a la explicación unitaria y unívoca.

6. En el caso del marxismo, tal como se intenta utilizar, la crítica previa se impone tanto más cuanto que el pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en el cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivo son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce. Los *apriori* ideológicos son presupuestos para la lectura de la realidad social. Así, la disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológicamente híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología. Así no es raro que sean los aspectos ideológicos los que predominan en los préstamos que muchos de los "teólogos de la liberación" toman de los autores marxistas.

7. La llamada de atención de Pablo VI sigue siendo hoy plenamente actual: a través del marxismo, tal como es vivido concretamente, se pueden distinguir diversos aspectos y diversas cuestiones planteadas a los cristianos para la reflexión y la acción. Sin embargo, "sería ilusorio y peligroso llegar a olvidar el íntimo vínculo que los une radicalmente, aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología, entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria a la cual conduce este proceso.

8. Es verdad que desde los orígenes, pero de manera más acentuada en los últimos años, el pensamiento marxista se ha diversificado para dar nacimiento a varias corrientes que divergen notablemente unas de otras. En la medida en

que permanecen realmente marxistas, estas corrientes continúan sujetas a un cierto número de tesis fundamentales que no son compatibles con la concepción cristiana del hombre y de la sociedad. En este contexto, algunas fórmulas no son neutras, pues conservan la significación que han recibido en la doctrina marxista. "La lucha de clases" es un ejemplo. Esta expresión conserva la interpretación que Marx le dio, y no puede en consecuencia ser considerada como un equivalente, con alcance empírico, de la expresión "conflicto social agudo". Quienes utilizan semejantes fórmulas, pretendiendo sólo mantener algunos elementos del análisis marxista, por otra parte rechazado en su totalidad, suscitan por lo menos una grave ambigüedad en el espíritu de sus lectores.

9. Recordemos que el ateísmo y la negación de la persona humana, de su libertad y de sus derechos, están en el centro de la concepción marxista. Ésta contiene, pues, errores que amenazan directamente las verdades de la fe sobre el destino eterno de las personas. Aún más, querer integrar en la teología un "análisis" cuyos criterios de interpretación dependen de esta concepción atea, es encerrarse en ruinosas contradicciones. El desconocimiento de la naturaleza espiritual de la persona conduce a subordinarla totalmente a la colectividad y, por tanto, a negar los principios de una vida social y política conforme con la dignidad humana.

10. El examen crítico de los métodos de análisis tomados de otras disciplinas se impone de modo especial al teólogo. La luz de la fe es la que provee a la teología de sus principios. Por esto la utilización por la teología de aportes filosóficos o de las ciencias humanas tiene un valor "instrumental" y debe ser objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica. Con otras palabras, el criterio último y decisivo de verdad no puede ser otro, en última instancia, que un criterio teológico. La validez o grado de validez de todo lo que las otras disciplinas proponen, a menudo por otra parte de modo conjetural, como verdades sobre el hombre, su historia y su destino, hay que juzgarla a la luz de la fe y de lo que ésta nos enseña acerca de la verdad del hombre y del sentido último de su destino.

11. La aplicación a la realidad económica, social y política de hoy de esquemas de interpretación tomados de la corriente de pensamiento marxista puede presentar a primera vista alguna verosimilitud, en la medida en que la situación de ciertos países ofrezca algunas analogías con la que Marx describió e interpretó a mediados del siglo pasado. Sobre la base de estas analogías se hacen simplificaciones que, al hacer abstracción de factores esenciales específicos, impiden de hecho un análisis verdaderamente riguroso de las causas de la miseria, y mantienen las confusiones.

12. En ciertas regiones de América Latina, el acaparamiento de la gran mayoría de las riquezas por una oligarquía de propietarios sin conciencia social, la casi ausencia o las carencias del Estado de derecho, las dictaduras militares que ultrajan los derechos elementales del hombre, la corrupción de ciertos dirigentes en el poder, las prácticas salvajes de cierto capital extranjero, constituyen otros tantos factores que alimentan un violento sentimiento de revolución en quienes se consideran víctimas impotentes de un nuevo colonialismo de orden tecnológico, financiero, monetario o económico. La toma de conciencia de las injusticias está acompañada de un *pathos* que toma prestado a menudo su razonamiento del marxismo, presentado abusivamente como un razonamiento "científico".

13. La primera condición de un análisis es la total docilidad respecto a la realidad que se describe. Por esto una conciencia crítica debe acompañar el uso de las hipótesis de trabajo que se adoptan. Es necesario saber que éstas corresponden a un punto de vista particular, lo cual tiene como consecuencia inevitable subrayar unilateralmente algunos aspectos de la realidad, dejando los otros en la sombra. Esta limitación, que fluye de la naturaleza de las ciencias sociales, es ignorada por quienes, a manera de hipótesis reconocidas como tales, recurren a una concepción totalizante como es el pensamiento de Marx (Ratzinger, 1984).

El sentido y la validez de las críticas que contiene el documento de Roma, varían dependiendo del marxismo que se tiene en mente cuando éstas se leen y analizan. En muchas de estas críticas se confunde a Marx con las aberraciones “marxistas” del socialismo real. Otras observaciones, sin embargo, son válidas si se considera la naturaleza del marxismo latinoamericano. La advertencia del Vaticano con relación a la “fascinación casi mítica” de la dimensión “científica” del marxismo, por ejemplo, era apropiada, si se toma en consideración la forma en que el marxismo dominante en la región ha interpretado y usado la idea de la ciencia en el pensamiento de Marx.

Desafortunadamente, los teólogos de la liberación nunca ofrecieron una respuesta crítica –y auto-crítica– al Vaticano, que hiciera referencia a la especificidad del marxismo latinoamericano. La de los hermanos Boff y la de Segundo, fueron básicamente defensivas, y estaban centradas en sus interpretaciones personales del marxismo.

No cabe duda de que la respuesta de Juan Luis Segundo fue la más sofisticada (ver Segundo 1982; Hennelly, 1979). Para apreciar mejor su posición, es necesario describir las cuatro fases que integran el círculo hermenéutico que él usa para explicar el papel del marxismo y la teología en el proceso de liberación de la sociedad.

La primera de estas fases corresponde al momento en que el individuo cuestiona su realidad. De este cuestionamiento surge la “sospecha ideológica”. A partir de esta sospecha y en la segunda fase del círculo, el individuo cuestiona la “superestructura ideológica” de la sociedad en su totalidad, incluyendo el pensamiento teológico dominante. En la tercera etapa, el individuo experimenta lo que Segundo llama una “sospecha exegética”. Esta sospecha se deriva del descubrimiento de que la interpretación bíblica dominante es incompleta o equivocada. Finalmente, en la cuarta etapa del círculo, el individuo articula una nueva interpretación bíblica y, a partir de ésta, una nueva percepción de la realidad (Segundo, 1982a, 7-38; 1982b).

Marx, señala Segundo, completa las tres primeras etapas del círculo porque desarrolla una sospecha frente a la realidad que lo lleva a cuestionar la totalidad de la superestructura y, finalmente, la interpretación bíblica dominante en la misma. Pero Marx, dice Segundo, no completa el círculo —no articula una nueva interpretación bíblica— porque concluye que lo que hay que hacer es abolir la religión en vez de “liberar la teología”.

A partir de esto, Segundo critica a Marx por no reconocer el potencial liberador de los valores religiosos cristianos. Esta crítica forma parte de la crítica más general que ofrece Segundo de la relación entre “estructura” y “superestructura” en Marx y en el marxismo.

Segundo reconoce que la posición de Marx con relación a la capacidad causal de la superestructura es ambigua, a pesar de las aclaraciones —por cierto contradictorias— que el mismo Engels hiciera (Segundo, 1982a, 60; 1982b). Reconoce, además, que lo que domina el pensamiento marxista es una visión mecánica, determinista y economicista, a pesar de que él mismo señala la existencia de autores marxistas —dentro y fuera de América Latina— que critican esta visión.

Finalmente, Segundo señala que el determinismo marxista ha imposibilitado el aprovechamiento del potencial liberador de la superestructura en general, y de su dimensión religiosa en particular (1982a, 60-1; 1982b). Segundo, entonces, pareciera ofrecer una visión instrumental y pragmática del cristianismo. Éste aparece, simplemente, como un componente de la superestructura cuyo “potencial liberador” debe ser aprovechado para la promoción del cambio social.

El pragmatismo de Segundo fue criticado por Fernando Moreno (1984). Al mismo tiempo, Moreno reconoce que Segundo al menos reveló con honestidad y claridad su visión del marxismo y de la relación entre éste y la teología de la liberación. No se puede decir lo mismo, añade Moreno, de los hermanos Leonardo y Clodovis Boff.

En su respuesta a las críticas del Vaticano contra la teología de la liberación, los hermanos Boff expresaron estar de

acuerdo con los señalamientos que hace la *Instrucción* sobre los peligros del marxismo como una ideología totalizante, pero negaban que la teología de la liberación aceptara esta visión. Rechazaban, además, el marxismo como una “ideología cerrada” y explicaban, que su visión de la ciencia –en el marxismo y en las ciencias sociales– no era una visión cerrada a la duda y a la pregunta (Boff y Boff, 1986, 65-70). Ninguna de estas generalidades, lamentablemente, ayudaban a distinguir entre el marxismo de los Boff, y el marxismo latinoamericano que terminó definiendo la imagen de la teología de la liberación.

En su respuesta, los hermanos Boff logran evadir algunos de los planteamientos de la *Instrucción* con relación al marxismo, aprovechando las confusiones que forman parte de este documento. Así, por ejemplo, a partir de la incomprensible mezcla que hace el Vaticano del socialismo como cuerpo teórico y de la práctica política del socialismo real, los hermanos Boff se defienden declarando su rechazo al “marxismo totalitarista” especialmente el estalinismo (Ibid., 48-49). No ayudan a definir y a esclarecer, sin embargo, la tendencia verticalista y autoritaria del leninismo latinoamericano.

Vale la pena repetir que no era necesario aceptar el contenido de la *Instrucción* vaticana en su totalidad para reconocer que, a pesar de la arrogancia con la que el Vaticano trató a la teología de la liberación, y del desconocimiento y desinterés que mostró con relación a la condición humana de los pobres en América Latina, su crítica contenía algunas reflexiones que los teólogos de la liberación tenían que haber considerado con la responsabilidad que demandaba el momento histórico en el que operaban. Más concretamente, tenían que haber tomado en serio la advertencia del Vaticano con relación a “los préstamos” que hacía la teología de la liberación del marxismo, por la naturaleza del marxismo latinoamericano.

El jesuita mártir Ignacio Ellacuría fue el que con más claridad discutió las deficiencias del marxismo latinoamericano, y los peligros que ellas representaban para la teología de la liberación. Su pensamiento sobre estos temas fue expuesto

en la conferencia *Teología de la Liberación y Marxismo* celebrada en la Universidad Centroamericana de El Salvador en 1985. Las notas que Ellacuría utilizó en esta conferencia, fueron publicadas hasta el año 1990. Los editores de la revista que las dio a conocer señalan en una nota que a Ellacuría “nunca le dio tiempo para redactarlas en forma de texto, a pesar de su propio interés” (ver Ellacuría 1990).

En su exposición, Ellacuría critica y rechaza la visión “caricaturizada” del marxismo que ofrece la *Instrucción* vaticana (Ellacuría, 1990, 109). Al mismo tiempo, en una sección titulada *Advertencia a la teología de la liberación*, señala algo que confirma la ambigüedad y los peligros de la ambigüedad con que la teología de la liberación discutió y defendió su relación con el marxismo: “Por lo que toca a la teología de la liberación es importante no sólo no caer en los errores que la *Instrucción* le imputa, sino no dar impresión fundada de aparecer cayendo en ellos, antes al contrario, mostrar cómo sus formulaciones y sus prácticas renuevan profundamente lo esencial del mensaje cristiano” (Ellacuría, 1990, 117). Luego reconoce: “Aunque en su conjunto y en sus principales representantes (teólogos, pastoralistas, jerarquía, comunidades de base) no puede aceptarse como mínimamente objetiva la *Instrucción*, puede aceptarse que ocasionalmente se ha caído en algunos de esos defectos y errores” (Ibid.). Y puntualiza: “El subrayado excesivo de algunas partes puede ir en deterioro del todo de la fe. La urgencia de la liberación histórica puede poner en descuido la totalidad de la liberación cristiana. La gravedad de la situación presente puede oscurecer lo que son planteamientos a larga distancia” (Ibid.).

En los planteamientos de Ellacuría puede verse una preocupación por encontrar el balance adecuado entre los imperativos políticos de procesos revolucionarios guiados por una lógica marxista ortodoxa, y la visión cristiana integral y trascendente del mundo y de la sociedad que servía de apoyo a la teología de la liberación. Ellacuría, pues, reconocía los “riesgos de la aceptación simplista y no crítica de interpretaciones y prácticas marxistas” (Ibid, 126). Más aún, reconocía los peligros del



leninismo: “Hay que decir que marxismos del tipo leninista, tomados sistemática y totalmente, no son conciliables con la fe cristiana, por más que contengan elementos no sólo conciliables, sino favorecedores de ésta” (Ibid, 116).

El tipo de análisis que ofrece Ellacuría en estas notas, no es representativo del discurso –ambiguo y defensivo– que utilizaron la mayoría de los principales exponentes de la teología de la liberación para discutir su relación con el marxismo. La discusión franca y abierta de los temas y problemas planteados por Ellacuría era necesaria para la articulación de una visión crítica, desde la teología de la liberación, de las interpretaciones teóricas dominantes en el marxismo de la región, y para la defensa del proyecto de transformación cultural impulsado por esta teología.

El marxismo latinoamericano, como se señaló antes, había aprendido a repetir postulados como el que aparece en el prefacio a la edición rusa de *Lenin acerca de la religión*, suscrito por el Instituto de Marxismo-Leninismo del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética, y utilizado en programas de formación marxista en Nicaragua, Cuba y otros países de América Latina: “La concepción del mundo, rigurosamente científica, de Partido proletario obliga a éste a sostener una lucha intransigente y consecuente contra la religión” (Instituto de Marxismo-Leninismo, 1974, 3).

Así pues, mientras la teología de la liberación intentaba transformar las ideas de Dios dominantes en América Latina, el marxismo al que ésta se acercó en búsqueda de “instrumentos de análisis”, operaba bajo la premisa leninista de que cualquier idea religiosa era una amenaza contra la revolución. En la Carta a Máximo Gorka, ampliamente difundida en América Latina, Lenin señala con su usual inflexibilidad que “toda idea religiosa, toda idea de cualquier deidad, incluso todo coqueteo con Dios es la infamia más incalificable” (Lenin, 1974, 42).

A la incapacidad de la teología de la liberación para desarrollar una visión crítica del marxismo latinoamericano, se añadió la incapacidad de la izquierda marxista de la región

para apreciar la magnitud e importancia del esfuerzo de transformación cultural, promovido por la nueva teología. Este esfuerzo fue percibido por la izquierda marxista como la expresión de una motivación social que podía ser políticamente útil, siempre y cuando se subordinara a los objetivos, pensamiento y modos de acción del marxismo revolucionario de la región.

Así lo confirma Fidel Castro en el libro *Fidel y la Religión: Conversaciones con Frei Betto* (1986). Dice Castro en una parte de esa entrevista: “Desde un punto de vista estrictamente político —y creo que conozco algo de política—, pienso incluso que se puede ser marxista sin dejar de ser cristiano y trabajar unido con el comunista marxista para transformar el mundo. Lo importante es que en ambos casos se trate de sinceros revolucionarios dispuestos a suprimir la explotación del hombre por el hombre y a luchar por la distribución justa de la riqueza social, la igualdad, la fraternidad y la dignidad de todos los seres humanos, es decir, ser portadores de la conciencia política, económica y social más avanzada, aunque se parta, en el caso de los cristianos, de una concepción religiosa” (Castro, 1986, 333).

En otras palabras, la ética cristiana liberadora podía servir como un punto de partida, como una motivación inicial. Pero para ser aceptada como válida por la dirigencia cubana, debía hacerse portadora de “la conciencia política, económica y social más avanzada”; es decir, debía desembocar en la aceptación del pensamiento y del modelo político, económico y social leninista que defendía la revolución.

La misma percepción del cristianismo liberador prevaleció en la izquierda marxista nicaragüense antes y después del triunfo de la revolución sandinista en 1979. Ricardo Morales Avilés, —a quien Bayardo Arce define como “uno de los más grandes educadores políticos que tuvo el FSLN”—, creía en la posibilidad y la necesidad de establecer una relación de colaboración entre los marxistas y los cristianos revolucionarios nicaragüenses (Arce, 1983, 24). Para lograr esta relación, Morales Avilés propuso obviar las “diferencias filosóficas” entre ambos grupos. Para él, lo más importante era que los

cristianos compartieran el objetivo de construir en Nicaragua una “sociedad socialista”, y que este proceso de construcción estuviese basado en “un análisis científico...de la realidad” (Morales Avilés, 1981, 161). Este análisis tenía que basarse en el marxismo-leninismo, definido por Morales Avilés como “el arma más poderosa con que cuentan los revolucionarios”. Para él, “quienes realmente se guían por [el marxismo leninismo] no asumen las posiciones de la burguesía y en todo momento luchan por los intereses del pueblo y del proletariado” (Ibid., 125-126).

En resumen, el marxismo latinoamericano terminó subsumiendo a la teología de la liberación y definiendo los triunfos y fracasos de este importante movimiento. Así, el derrumbe de las certezas del marxismo latinoamericano, después del colapso de la Unión Soviética, dejó a esta teología, en un estado de precariedad política y teórica que aún no logra superar.

Esto no significa que la teología de la liberación haya fracasado y mucho menos desaparecido. No pueden fracasar ni desaparecer los objetivos, principios e ideas de un movimiento que logró visibilizar la cultura religiosa latinoamericana y, sobre todo, sus limitaciones y posibilidades. No puede fracasar ni desaparecer una teología que, por primera vez en la historia de la región, logró humanizar y existencializar el cristianismo.

Los principios, objetivos e ideas de la teología de la liberación, sin embargo, pueden continuar sumidos en la oscuridad teórica en la que se encuentran hoy los sectores progresistas de la región. Este peligro se hace más real por la resistencia que muestran algunas de las figuras que lideraron su desarrollo a enfrentar críticamente su pasado y, especialmente, su relación con el marxismo.

La crisis de la teología de la liberación tiene implicaciones para la vida de millones de personas en América Latina y el resto del mundo. Investigar las causas de esta crisis es la obligación de todos los cristianos y las cristianas, pero especialmente de aquellos que jugaron un papel importante en la

construcción de las esperanzas que generó la brillante reconceptualización del mensaje de Jesús articulada por la teología de la liberación. No caben, entonces, las defensas cerradas y mucho menos las celebraciones injustificadas de un triunfo imaginario. No cabe, pues, el discurso festivo que usa Leonardo Boff cuando celebrando el 25 aniversario de la teología de la liberación señalaba que esta teología “penetró en el mundo de los pobres... instalándose en el corazón de los centros metropolitanos de reflexión” Para Boff, la teología de la liberación, “se transformó en estos 25 años en una teología, de hecho universal”. Luego declara exaltado: “¡Y son apenas los primeros 25 años! Cumplirá más” (Boff, 1986. 210).

Tampoco caben las defensas ingeniosas de los errores de acción u omisión –tal vez inevitables– que cometió la teología de la liberación. No caben defensas como las que hace Dussel cuando para defender el marxismo de la teología de la liberación señala que ésta usaba “un *cierto* marxismo de una *cierta* manera, nunca incompatible con los fundamentos de la fe.” A esto añade que algunos teólogos tenían “una posición más claramente ‘clasista’; otros más cercanamente ‘populista’”. Algunos, continúa, usaban “sólo el instrumental de la crítica ideológica, otros social, y aun propiamente económica... algunos, también, se [oponían] al marxismo globalmente... algunos se inspiran en una corriente más francesa del marxismo, otros en la italiana o alemana, en la mayoría de los casos simultáneamente en varias de ellas; todos, sin embargo, asumen las tesis de la corriente latinoamericana de la dependencia, definida con mucho cuidado, teniendo conciencia de las críticas levantadas en este aspecto”. Y concluye: “Puede entonces afirmarse que es el primer movimiento teológico que asume el marxismo –teniendo en cuenta las limitaciones indicadas– en la historia mundial de la teología cristiana (y en esto se anticipa a las demás religiones universales” (Dussel, 1992, 132).

¿Un cierto marxismo? ¿De una cierta manera? ¿Marxismo italiano? ¿Marxismo alemán? ¿Y el marxismo latinoamericano? ¿Teoría de la dependencia definida con mucho

cuidado? ¿Definida cómo? ¿Por qué no decir, con claridad que la teología de la liberación nunca fue capaz de definir y explicar su relación como movimiento popular con el marxismo latinoamericano? ¿Por qué no reconocer que la extraordinaria capacidad que mostró esta teología para reinterpretar el mensaje cristiano a partir de las necesidades, sufrimientos y aspiraciones de los “condenados de la tierra”, contrasta con la ingenuidad con la que sus principales proponentes asumieron que el marxismo —entendido en una forma abstracta y descontextualizada— era un simple método de análisis que la teología de la liberación podía instrumentalizar para alcanzar sus objetivos? ¿Por qué incluso no reconocer que algunas de las críticas del Vaticano a la teología de la liberación eran válidas o que, por lo menos, tuvieron que haber sido consideradas y analizadas con espíritu crítico y con el deseo de establecer la verdad?

Frente a la dura realidad latinoamericana, lo único que cabe es intentar de nuevo un encuentro entre la sociología y la teología de la liberación para hacer realidad, en las palabras de García Márquez, “una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra” (García Márquez, 1982).

## **7. Volviendo a Marx...viendo más allá de Marx**

Al finalizar el siglo XX, el pensamiento teórico marxista, dentro y fuera de América Latina, tuvo que enfrentar un hecho palpable: la historia del capitalismo no se había desarrollado dentro del rumbo previsto por Marx. El llamado “socialismo real” había fracasado, en tanto que el capital gozaba de una movilidad y autonomía política sin precedentes.

Por otra parte, el desarrollo del capitalismo se había visto acompañado del surgimiento de sectores y movimientos sociales que, por sus demandas, composición y naturaleza, no se encuadraban fácilmente dentro del modelo clásico de la lucha de clases propuesto por Marx. El feminismo, por ejemplo, surgió como un movimiento de carácter mundial, equipado con una nueva visión de la historia y de la sociedad, y con demandas sociales que no podían ser fácilmente explicadas dentro de los esquemas teóricos marxistas convencionales.

La teoría feminista logró esclarecer la dimensión sexual del poder social ignorado por el marxismo, y permitió ver que el papel reproductivo de la mujer es crucial en la constitución de las relaciones de poder en cualquier sociedad. No solamente los modos de producción, sino también los modos de reproducción –los derechos y las obligaciones que impone la función reproductiva sobre la mujer– generan desigualdad.

La teoría feminista, pues, logró visibilizar una dimensión de la vida social que se había mantenido sumergida en la oscuridad de la pre-teoría. Al nominarla y explicarla la sacó

de esta oscuridad, transformando así la visión moderna del orden y de la sociedad. Esto, a su vez, facilitó el desarrollo político del movimiento feminista y confirmó que la teoría social tiene como objetivo hacer explícito el sentido de la realidad. Al hacerlo, contribuye a la transformación de la misma (Taylor, 1983).

Las limitaciones de la teoría marxista se hicieron aún más visibles en la medida en que la teoría social en general, amplió su capacidad para entender y explicar la realidad. La mayor conciencia del peso causal de la cultura que se deriva del desarrollo de la sociología del conocimiento, la semiótica, la lingüística y los estudios culturales –para mencionar algunos ejemplos–, redujo la validez, y contrarrestó la influencia del materialismo reduccionista y del determinismo económico dentro del marxismo.

Más aún, las ciencias sociales avanzaron en el reconocimiento de que el vocabulario conceptual que se utiliza para estudiar la realidad social, no simplemente representa esta realidad, sino que la construye. Eso que llamamos la realidad, entonces, es en gran medida una construcción condicionada por las limitaciones y capacidades cognitivas de la mente y por el poder de representación del lenguaje. De ahí que, como señala Ludwig Wittgenstein, cualquier forma de “objetivismo” constituye una ilusión. (Pears, 1972, 13). El dualismo es una de estas ilusiones.

El dualismo es “cualquier sistema filosófico o religioso que explica la realidad mediante la acción combinada de dos principios opuestos y diferentes, como materia y espíritu, cuerpo y alma, el bien y el mal, etcétera” (El País, 2009). Las visiones dualistas parecieran estar enraizadas en la tendencia de los seres humanos a separar las partes que forman la realidad. Para algunos, el dualismo se deriva de la actividad categorizadora de los seres humanos porque, como lo señalan Roman Jakobson y Morris Halle, desde la niñez aprendemos a separar el yo de los otros, el frío del calor y, más tarde, la derecha y la izquierda, el Estado y la sociedad y otros (Jakobson & Halle 1956, 60). Más recientemente, las ciencias cogni-

tivas han sugerido que el dualismo puede tener sus raíces en la misma estructura de funcionamiento del cerebro. Matthew D. Liberman, por ejemplo, señala que la tendencia humana a percibir la mente como una entidad que es independiente del cuerpo, tiene que ver con la forma en que el cerebro capta y procesa los fenómenos corporales y los mentales. Estos dos tipos de fenómenos son registrados en dos redes neuronales diferentes, dice Liberman, creando una percepción “dual” (Liberman, 2009, 90-103).

Los conceptos de estructura y superestructura son, precisamente, representaciones binarias que utilizamos cuando estudiamos la sociedad. En el marxismo latinoamericano, el uso de estos dos conceptos asume la existencia de una separación real y hasta de una relación de dependencia entre ambas. El desarrollo teórico de las ciencias sociales en general, y del marxismo en particular, ha invalidado esta visión dual de la realidad.

Más concretamente, el desarrollo que en el marxismo se inicia con el estructuralismo y que culmina con el posmarxismo, ha superado muchas de las rigideces y simplificaciones teóricas que facilitaron la popularización del marxismo mecánico, dualista y descontextualizado dominante en América Latina.

El posmarxismo ha roto con cualquier ilusión universalista, y ha resaltado la necesidad de hacer teoría a partir de la concreción y especificidad de la realidad. Más aún, ha revalorado la dimensión subjetiva de la realidad y, por lo tanto, la importancia de la cultura y los valores en la lucha por la transformación social. Ésto, a su vez, ha hecho posible una re-evaluación y re-valoración de la política como una actividad transformadora de la realidad.

## **Del neomarxismo estructuralista al posmarxismo**

El neomarxismo o marxismo estructuralista surgió como una corriente de pensamiento crítico que intentó un reacomodo de los postulados centrales del materialismo dialéctico y del materialismo histórico, para adecuarlos a las nuevas



condiciones del mundo surgidas durante la segunda mitad del siglo XX. Este reacomodo fue inicialmente criticado tanto por los marxistas ortodoxos, como por algunos teóricos no-marxistas.

Louis Althusser y Nicos Poulantzas son dos de los principales intelectuales comúnmente asociados con el marxismo estructuralista o neomarxismo. Ambos problematizaron la causalidad histórica marxista y revitalizaron el tema de la ideología para hacer sentido de la creciente complejidad del capitalismo, su capacidad de adaptación histórica, y su poder para absorber el surgimiento de nuevos actores sociales dentro de su racionalidad política y su lógica de acumulación. Al mismo tiempo, contribuyeron a la devaluación del papel del “sujeto” en la historia.

Althusser problematizó el determinismo económico con una reinterpretación de la relación entre estructura económica y superestructura, que tuvo importantes consecuencias para la teorización del papel de la lucha de clases y de la política revolucionaria (ver Althusser, 1969). Argumentó que las relaciones estructurales que se desarrollan dentro de una totalidad social son “asimétricas, contradictorias y sobre-determinadas” (Ibid., 253). En este sentido, cualquier estructura –económica o política– puede jugar un papel determinante, aunque este papel será siempre asignado y determinado en “última instancia” por la economía (Ibid., 113). Con esta interpretación, Althusser rompió parcialmente con las interpretaciones mecánicas del marxismo ortodoxo y resaltó la relativa autonomía de que gozan las estructuras sociales en su interacción y desarrollo.

Althusser, además, desarrolló la visión gramsciana de la hegemonía proponiendo una visión del Estado como una red institucional que desborda la simple institucionalidad pública-burocrática-gubernamental para incluir lo que él llamó *aparatos estatales ideológicos*. Estos aparatos incluyen el sistema educativo en todos sus niveles, los medios de comunicación, los medios de difusión cultural popular y otros (Althusser, 1971). La hegemonía del capital, de acuerdo a Althusser,

se reproduce a través de esta red institucional hasta convertirse en el “sentido común” de la sociedad capitalista.

Al revalorizar el poder de las ideas, del pensamiento, y de los valores que se constituyen en hegemónicos dentro de la sociedad capitalista, Althusser redujo el peso determinista de la estructura económica de la sociedad. En su introducción a la sexta edición de los *Conceptos elementales del materialismo Histórico*, de Marta Harnecker (1980), Althusser señala que *El Capital* no debe ser leído simplemente como un tratado de “economía política” del capitalismo. Más bien, debe leerse, como “la teoría de las formas materiales, jurídico-políticas e ideológicas de un modo de producción fundado en la explotación de la fuerza de trabajo asalariada para llegar a ser una teoría revolucionaria” (Althusser, 1980, xv).

La compleja visión de la realidad que ofrece Althusser se explica en la cita siguiente: “Ninguna sociedad existe, es decir, dura en la historia, si al producir, no reproduce las condiciones materiales y sociales de su existencia (de su producción). Ahora bien, las condiciones de existencia de la sociedad capitalista son las condiciones de la explotación que la clase capitalista hace sufrir a la clase obrera; y la clase capitalista debe reproducirlas cueste lo que cueste. Para comprender *El Capital* es necesario elevarse hasta la reproducción: y se comprenderá entonces que la burguesía no puede asegurarse la estabilidad y la duración de la explotación (que impone en la producción) sino a condición de conducir una lucha de clases permanente contra la clase obrera. Esta lucha de clases se produce perpetuando o reproduciendo las condiciones materiales, ideológicas y políticas de la explotación. Se realiza en la producción (reproducción del salario destinado a la reproducción de la fuerza de trabajo; represión, sanciones, despidos, lucha antisindical, etc.). Se realiza también fuera de la producción: Es aquí donde interviene el papel del Estado y de los aparatos ideológicos del Estado (escuela, iglesia, información, sistema político), para someter a la clase obrera mediante la represión y la ideología” (Ibid., xiv-xv).

Althusser, entonces, trascendió las visiones que establecían una relación mecánica causal entre “estructura y superestructura”. Reafirmó que la totalidad social debe concebirse como un complejo compuesto por fuerzas económicas, político-legales e ideológicas, interdependientes y relativamente autónomas a la vez. Así, trató de preservar el carácter científico del marxismo y, al mismo tiempo, trascender el mecanicismo ortodoxo y vulgar.

Para entender la relevancia que para Althusser tenían estos dos objetivos, es necesario situarse en el momento histórico que él vivió y considerar el desprestigio causado por el marxismo mecanicista de Stalin; la apertura creada por la llegada de Khrushchev al poder; y, finalmente, lo que Althusser percibió como la disolución de la estructura explicativa del marxismo en el humanismo y el existencialismo marxista que enfatizaban el peso de la ética y el papel del sujeto en la historia.

Althusser intentó contrarrestar estas tendencias articulando las bases de una nueva interpretación del pensamiento científico de Marx que se tradujo en una visión de la historia como un “proceso sin sujeto”; es decir, como un proceso en el que la política y la voluntad humana aparecen como el producto de la dinámica estructural de la sociedad y, sobre todo, de los condicionamientos de la ideología dominante que resulta de ésta (ver Callinicos, 1978, 66-71).

Althusser, entonces, intentó rescatar el materialismo histórico tanto del mecanicismo como del humanismo. Lo hizo introduciendo una visión compleja y relativamente flexible de la relación entre estructura y superestructura (ver Ricoeur, 1994, 44-72). Desafortunadamente, la devaluación que él hizo del sujeto, terminó creando una orientación cientificista que negaba el peso de la ética y la política como factores causales de la historia. (Seidler, 1994 1-28).

Nicos Poulantzas también criticó el mecanicismo marxista, que asumía una relación simple y unidireccional entre estructura económica y superestructura. Más concretamente, criticó la visión marxista clásica del Estado como un instru-

mento de la burguesía, y como un derivado causal del modo de producción capitalista. Apoyado en el análisis que ofrece Marx en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, elaboró una sólida argumentación para apoyar la noción de que el Estado posee un grado de autonomía relativa con relación a la clase dominante. Esta autonomía, argumentaba Poulantzas, se deriva de la multiplicidad de fuerzas y variables que determinan la organización y el desarrollo de la sociedad. Dentro de esta compleja visión causal, el Estado podía actuar con un grado considerable de autonomía relativa (Poulantzas, 1976).

Poulantzas también redefinió el concepto de “modo de producción” para incluir dentro de él, elementos que el marxismo ortodoxo consideraba como componentes de la superestructura (Ibid.). Esto llevó a Frank Parkin a señalar que Poulantzas había destruido el principal concepto explicativo del marxismo: la relación causal entre base económica y superestructura (Parkin, 1979).

Tanto Poulantzas como Althusser reconocieron la necesidad de flexibilizar el modelo causal del marxismo para hacer sentido de la creciente complejidad de la sociedad capitalista, su capacidad de expansión, el surgimiento de nuevos movimientos sociales, y la fuerza y autonomía de la dimensión subjetiva de la vida social. Ambos, sin embargo, evitaron adoptar una posición indeterminada de la realidad social. “En última instancia”, repiten ambos en sus obras, es la economía la que determina el juego multicausal que orienta el desarrollo de la sociedad.

Las declaraciones de fe de Althusser y Poulantzas en la idea de la economía como una fuerza sobre determinante de la dinámica causal de la sociedad, no impidió que Frank Parkin señalara con sarcasmo que en cada neo-marxista habitaba un weberiano desesperado por salir al mundo. A pesar de su tono, este señalamiento encierra una crítica seria: los neo-marxistas se acercaron poco a poco a la posición de Weber, quien rechazaba el papel determinante y unidireccional que el marxismo determinista le asignaba a la economía en la constitución y el desarrollo de la sociedad.

Poulantzas y Althusser también fueron criticados porque los modelos teóricos que ambos propusieron restaban valor al papel de los agentes sociales en la construcción de la historia. En sus modelos, las estructuras económicas, el Estado y el pensamiento hegemónico, son las fuerzas que determinan la dinámica social. La política, como acción reflexiva y transformadora, resulta devaluada (ver Elliott, 1994).

El cientificismo althusseriano tuvo una influencia negativa en América Latina, después de que Martha Harnecker introdujera el estructuralismo marxista en su libro *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, publicado en numerosas ediciones. De acuerdo a Jorge Castañeda, Harnecker vendió más de setecientas mil copias de esta obra (Castañeda, 1993, 208). El objetivo de su autora era dar a conocer “la teoría marxista-leninista” en América Latina (Harnecker, 1980, 11).

Harnecker sobresimplificó la posición de Althusser y enfatizó las dimensiones objetivistas y científicas de sus planteamientos, reforzando de esta manera las rígidas visiones marxistas dominantes en América Latina. En su libro, la autora chilena utiliza constantemente la palabra “ciencia” y el adjetivo “científico” para afirmar la validez de las ideas de Marx. Su tono dogmático se aprecia claramente en el siguiente pasaje: “Desde que apareció *El Capital*, la concepción materialista de la historia no es ya una hipótesis, sino una tesis científicamente demostrada (Harnecker, 1980, 333). Otro ejemplo: “El materialismo no es ‘una concepción preferente científica de la historia’...sino la única concepción científica” (Ibid.).

A pesar de sus problemas y limitaciones, el marxismo de Althusser y Poulantzas contribuyó a la flexibilización del modelo causal en la teoría marxista y, más concretamente, a la revisión crítica del materialismo histórico y del materialismo dialéctico en la obra de Marx. Esta flexibilización iba a ser de gran importancia para enfrentar la complejidad del mundo globalizado en el siglo XXI.

## **Post-estructuralismo: un marxismo borgesiano**

De las críticas al estructuralismo en las ciencias sociales surgió una corriente teórica liderada por un grupo de intelectuales franceses, entre los que se destacan Jacques Derrida, Jacques Lacan, Roland Barthes y Michel Foucault. El “post-estructuralismo” de estos autores ofreció una visión radicalmente nueva del conocimiento y de lo que llamamos la realidad social, que estaba claramente influenciada por el derrumbe de las certezas de la modernidad en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Para el post-estructuralismo no existen elementos “verdaderos” o “ciertos” u “objetivos” en eso que llamamos la realidad social. Lo que existe son construcciones teóricas, lingüísticas y discursivas de lo social. Lo “social”, entonces, no existe fuera de la mente que lo construye y es una entre muchas maneras posibles de representar y crear la realidad. La “realidad social” –incluyendo las clases sociales– es, desde esta perspectiva, una construcción mental (ver Goldstein, 2005, 53-66).

El pensamiento post-estructuralista, sin embargo, no sugiere que la realidad puede construirse al gusto y antojo de la teoría o, peor aún, de los teóricos. La teoría logra definir y solidificar la realidad solamente cuando logra establecer ciertas coincidencias con los hechos y las circunstancias que marcan el paso del tiempo. La teoría social, entonces, hace sentido cuando, partiendo de las condiciones materiales de la sociedad, responde a estas condiciones impregnándolas de significado.

La posición post-estructuralista constituye un reto frontal a muchos de los principios básicos del marxismo ortodoxo, ya que niega la existencia de las clases sociales como entidades que existen fuera del pensamiento y de las palabras que usamos para nominar la realidad; es decir, niega su existencia como realidades objetivas formadas fuera de las definiciones que les imponemos cuando señalamos que se forman a par-

tir de la posición que ocupan los individuos en el sistema de producción de la sociedad. Así, desde una perspectiva post-estructuralista, las “clases sociales” no son categorías que expresan una realidad que existe fuera de su identidad conceptual. Son, más bien, articulaciones de la mente, expresadas a través de las palabras y otras representaciones discursivas que pueden traducirse en “verdades” políticas y sociales, si logran establecerse como legítimas en la visión colectiva de la sociedad.

En este sentido, la realidad social es maleable y sin forma pre-determinada. El mundo adquiere forma y “objetividad” hasta que las palabras, y el poder que acompaña a las palabras, lo definen y estructuran. Cuando las palabras y las representaciones discursivas que se hacen de la realidad pierden su valor representativo, cambia el sentido de la realidad y se abren nuevas posibilidades para la reconstrucción de la misma.

La pérdida de las certezas del marxismo convencional, sobre todo después del socialismo real, por ejemplo, creó una “crisis de inteligibilidad”, pero también nuevas oportunidades para la articulación de nuevas visiones del mundo y de la historia. Elías José Palti se refiere a esta crisis como una situación en la que desaparece el horizonte que orienta a la política. Nietzsche, apunta Palti, se refirió a este tipo de crisis profunda como “experiencias abismales” que provocan una perturbación subjetiva (Palti, 2005, 19).

Para Fredric Jameson, la “perturbación subjetiva” que sufría el marxismo en las últimas décadas del siglo XX, eran el resultado del “borramiento” de las antiguas identidades de clase que sirvieron de ejes de referencia al modelo de interpretación histórico articulado por Marx. Las “clases sociales”, sin embargo, no constituyen realidades objetivas sino que son, como se mencionó antes, articulaciones discursivas que deben ser revisadas y reformuladas para hacer sentido de las nuevas condiciones históricas que enfrenta hoy la humanidad (Ibid., 33-5). Esta fue, precisamente, la tarea que asumieron Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en su libro *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la demo-*

*cracia*, publicado en 1985 y considerado como el “certificado de nacimiento” del posmarxismo.

En este libro, Laclau y Mouffe presentan los tres ejes centrales de la posición post-estructuralista marxista que ellos representan: la crítica al esencialismo filosófico, el nuevo papel asignado al lenguaje en la estructuración de las relaciones sociales, y la reconstrucción de la categoría *sujetos* en lo que respecta a la constitución de las identidades colectivas. A partir de una discusión de estos tres ejes, Laclau y Mouffe articulan una propuesta para lograr lo que ellos laman “la radicalización de la democracia” (Laclau, Mouffe, 1987a, iv).

Laclau y Mouffe reconocen que, por su radicalidad, su crítica post-estructuralista los sitúa dentro de una corriente posmarxista. Es decir, reconocen que su crítica implica un cambio radical en el pensamiento y la teoría marxista. Reclaman, sin embargo, una identidad de izquierda asociada con el marxismo porque afirman: “Es prolongando ciertas intuiciones y formas discursivas constituidas en el interior del marxismo, inhibiendo y obliterando otras, como hemos llegado a construir un concepto de hegemonía que, pensamos, puede llegar a ser un instrumento útil en la lucha por una democracia radicalizada, libertaria y plural” (Ibid., 4).

Para Laclau y Mouffe, las verdades del marxismo deben aceptarse como lo que son: verdades contingentes, verdades creadas y, por lo tanto, verdades que pueden y deben ser modificadas para ser ajustadas al desarrollo de la historia, y del conocimiento de la historia. La relación entre base y superestructura, por ejemplo, debe verse como un postulado. Y si un postulado deja de ser válido, debe ser reformulado para capturar y al mismo tiempo reformular el sentido de la realidad.

La política revolucionaria, entonces, debe verse como la construcción de proposiciones para alcanzar objetivos sociales pre-establecidos. En otras palabras, debe verse como una práctica hegemónica que busca la fijación de sentidos en un mundo que es intrínsecamente caótico; es decir, sin forma y sin fundamentos objetivos. “Nuestro análisis” —señalan Laclau y Mouffe— “rechaza la distinción entre prácticas



discursivas y no discursivas y afirma: a) que todo objeto se construye como objeto de discurso, en la medida en que ningún objeto se da al margen de toda superficie discursiva; b) que toda distinción entre los que usualmente se denominan aspectos lingüísticos y prácticos (de acción) de una práctica social, o bien son distinciones incorrectas, o bien deben tener lugar como diferenciaciones internas a la producción social de sentido que se estructura bajo la forma de totalidades discursivas” (Ibid., 121).

No existe, entonces, una realidad objetiva que opera separada de las articulaciones teóricas y normativas que utilizamos para referirnos a ella. Esto significa que la izquierda no puede cumplir su función transformadora sin un pensamiento que defina la realidad existente y que establezca lo que quiere alcanzar. Más aún, no se puede esperar que la realidad le “dicte” a la izquierda lo que tiene que hacer porque esta realidad exterior, con vida y lógica propia, no existe; hay que definirla para transformarla; para luego redefinirla y volverla a transformar sin esperar la llegada del paraíso ni el “triumfo de la historia”.

La visión indeterminada de la realidad que ofrece el posmarxismo recupera al sujeto, marginado en el pesado estructuralismo de Althusser y Poulantzas. Más aún, recupera el papel de la política como una actividad que construye sus propios sentidos y objetivos a partir de una evaluación ética y estratégica de la realidad.

La construcción política de la realidad que proponen Mouffe y Laclau, sin embargo, no ignora la materialidad del poder y de las estructuras sociales dentro de las cuales debe promoverse el cambio. En este sentido, la posición de estos autores se aparta de dos visiones igualmente defectuosas de la realidad: la visión voluntarista de la política como un proceso que no reconoce las limitaciones que impone la historia en la construcción de la justicia social y la libertad; y las visiones deterministas que, como las del marxismo tradicional, asumen que la política debe limitarse a facilitar el desarrollo de “la historia”.

Así, el voluntarismo privilegia el papel que juega la voluntad humana en la construcción de la historia. El determinismo, por su parte, asume que las relaciones de poder institucionalizadas son las que determinan el rumbo y la naturaleza del desarrollo social. El voluntarismo no reconoce las limitaciones estructurales que la historia impone sobre los individuos. El determinismo, por su parte, minimiza la capacidad humana para superar esas limitaciones.

Existe una tercera posición, que se adapta a la visión contingente de la realidad y a la visión constructivista de la política, propuestas por Laclau y Mouffe. Esta posición acepta la existencia de límites a la acción humana, pero también admite la naturaleza contingente de la realidad y, por lo tanto, la existencia de oportunidades para transformar y ampliar los límites de lo posible. Esta posición, además, asume que tanto la voluntad humana, como las relaciones de poder institucionalizadas que establecen límites a esta voluntad, son fuerzas que participan en la construcción de la historia.

El determinismo y las limitaciones estructurales —señala Alberto Guerreiro Ramos— coexisten con la libertad humana y ésta es impensable sin la existencia de limitaciones estructurales. Desde esta perspectiva, el rumbo de la historia y de la sociedad, está condicionado por la existencia de relaciones, prácticas y procesos sociales institucionalizados, sin que con esto se ignore que son actores sociales, con capacidad de reflexión y acción, quienes las constituyen y reproducen. En este sentido, es posible asumir que, a partir de la comprensión de los marcos de limitaciones y posibilidades históricas dentro de los que opera la sociedad, los individuos pueden ampliar los límites de la realidad y las fronteras de lo políticamente posible (Guerreiro Ramos, 1981).

La indeterminación y plasticidad del mundo, entonces, no tiene necesariamente que degenerar en el caos y la incertidumbre. Los valores y las convicciones que se nutren de una intimación con el drama existencial de la humanidad pueden servir para organizar el mundo y la sociedad. Los “imaginarios políticos” que con ellos podemos construir le otorgan sentido a la realidad social, estabilizándola.

Esta posición es contraria a la de algunas corrientes de pensamiento posmodernista que, después de deconstruir la realidad, se niegan a participar en la reconstrucción de la misma. Aunque se presenta como radical, el posmodernismo radical, como lo señala Norbert Lechner, es “profundamente conservador” ya que “prefiere adaptarse a lo que luce como el curso natural del mundo”, rechazando así la obligación de luchar por la construcción de mejores formas de vida social (Lechner, 1995, 162; ver Fuchs y Ward, 1994).

El posmodernismo radical, entonces, invita a contemplar el vacío de la realidad y a gozar de la caída. Sus proponentes ignoran que, mientras ellos debaten el tamaño del vacío, los poderes constituidos –el capitalismo global, por ejemplo– siguen creando las metanarrativas y los imaginarios que ellos insisten en rechazar por “irreales”.

La propuesta de Laclau y Mouffe es una provocativa invitación a aceptar que la realidad que hoy sacrifica la vida y la dignidad de millones de personas, solamente puede ser superada mediante una acción política que se nutre de un pensamiento creador de sentidos y significados. Esta acción política acepta que no existen más certezas que las que pueden construirse con un pensamiento nutrido de valores enraizados en la realidad material del mundo y de la sociedad. Acepta, además, que este esfuerzo no tiene fin, porque el futuro de la humanidad es siempre más futuro, con los peligros y las oportunidades que esto implica.

No hay, entonces, más destino que la permanente construcción de un destino tercamente construido sobre principios y convicciones. No hay caminos que terminan. Todo camino deviene en caminos que nos llevan a otros caminos, y a otros dilemas. Un laberinto, o un “laberinto de laberintos” borgeiano: esa es la historia.

## **Críticas y contra-críticas**

El posmarxismo de Laclau y Mouffe, ha sido objeto de todo tipo de juicios. Algunos de ellos denotan un alto grado

de inflexibilidad e intolerancia intelectual. Norman Geras, por ejemplo, se apega emocionalmente al marxismo que critican estos dos autores y recurre a ataques personales y a interpretaciones seudo psicológicas para plantear que la motivación del trabajo de Laclau y Mouffe no es teórica, sino el producto de su edad y sus ambiciones personales. Inexplicablemente, estos ataques fueron publicados por la revista *New Left Review* (Geras, 1987). En su respuesta a la visceral crítica de Geras, Laclau y Mouffe califican correctamente el escrito de ese autor como un “panfleto de denuncia” (Laclau y Mouffe, 1987b).

Otras críticas –las más serias– expresan preocupación por las implicaciones teóricas y políticas del posmarxismo. Entre estas se encuentra la de Nicos Mouzelis, quien rechaza la lógica “contingente” y, por lo tanto, indefinida del posmarxismo. Después de reconocer la existencia de una tendencia “reduccionista” que es “inherente en todo discurso marxista”, trata de demostrar que esta tendencia –contra la que Laclau y Mouffe dirigen sus principales objeciones– no invalida las principales ideas de Marx (Mouzelis, 1988).

En la misma línea de Mouzelis y con la misma seriedad, Slavoj Žižek ha criticado la posición de Laclau y Mouffe, defendiendo la existencia de un orden de importancia política y causal en el multidimensional y teóricamente infinito mundo de sentidos y asociaciones colectivas que reconoce el post-estructuralismo marxista. Sin este orden –sugiere Žižek– el marxismo degenera en relativismo. Puntualiza Žižek: “No acepto que todos los elementos que entran en la lucha hegemónica sean en principio iguales: en la serie de luchas (económica, política, feminista, ecológica, étnica, etc.), siempre hay una que, si bien es parte de la cadena, sobre determina secretamente el horizonte mismo” (Žižek, 2005, 116; 2000, 308-329).

Laclau y Mouffe comparten el temor de Žižek y el de Mouzelis con relación a la indeterminación y relativización del sentido de la política transformativa. Pero mantienen que es inútil buscar y defender la existencia de una realidad objetiva que nos ayude a organizar el mundo, evitando así los riesgos de la historia. Señalan: “La hegemonía es, simple-

mente, un tipo de relación política; una forma, si se quiere, de la política; pero no una localización precisable en el campo de una topografía de lo social. En una formación social determinada puede haber una variedad de puntos nodales hegemónicos. Evidentemente, algunos de ellos pueden estar altamente sobredeterminados; pueden constituir puntos de condensación de una variedad de relaciones sociales y, en tal medida, ser el centro de irradiación de una multiplicidad de efectos totalizantes; pero, en la medida en que lo social es una infinitud irreducible a ningún principio unitario subyacente, la mera idea de un centro de lo social carece de sentido” (Laclau y Mouffe, 1987a, 160).

Desde esta perspectiva, no puede existir una ley histórica en la que la economía –como un “centro de lo social”– determina siempre la forma de organización del Estado; o en la que el modo de producción de una sociedad determina su moralidad y su cultura. Tampoco se debe afirmar, o aceptar como un dogma, que la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía es la fuerza determinante de la historia.

Desde una perspectiva post-estructuralista, cada sociedad ofrece, en cada momento, una configuración específica de limitaciones y posibilidades históricas. El papel de la teoría social es identificar estas limitaciones y posibilidades para proponer las formas de organización política y social más adecuadas a los objetivos que se persiguen dentro de un tiempo y un espacio determinado. En este sentido, la historia no ofrece un camino evidente hacia el futuro. No tiene –como lo señalan Laclau y Mouffe– un “centro” ordenador. El mundo y la sociedad funcionan como el laberinto de Borges: *Estás dentro / y el alcázar abarca el universo / y no tiene ni anverso ni reverso / ni externo muro ni secreto centro.*

Para sobrevivir políticamente dentro de esta visión, y para responder a la ausencia de un “centro de lo social” en la perspectiva post-estructuralista de Laclau y Mouffe, es necesario construir un “norte ético”; es decir, un sistema de valores y normas que los individuos, o grupos organizados de individuos dentro de una comunidad, pueden utilizar para definir el

sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo moral y lo inmoral. La construcción de este norte ético no es un ejercicio voluntarista y de libre imaginación, por dos razones.

En primer lugar, la ética de cualquier grupo o individuo está condicionada por los principios y valores que la sociedad reproduce mediante lo que se conoce como el proceso de *socialización*. Este concepto hace referencia al proceso mediante el cual los individuos que pertenecen a una comunidad interiorizan un conjunto de valores, principios y formas de percibir y vivir la historia y la realidad social. En la construcción de la moralidad social participan la familia, las escuelas, las Iglesias, los medios de comunicación, los partidos políticos y el Estado.

La moralidad imperante en la sociedad, sin embargo, condiciona, pero no necesariamente determina, la ética de los individuos que la integran. En otras palabras, la posición de un actor frente a la moralidad de la sociedad se establece siempre dentro de un espacio ético de libertad que le permite a este actor decidir el tipo de relación que va a establecer con los valores dominantes y con las estructuras de poder existentes. Esta decisión y sus implicaciones, forman parte de la misma realidad que condiciona al sujeto y que le permite impulsar quiebres y cambios en la historia.

La articulación de un norte ético para la transformación de la sociedad no es un ejercicio de libre imaginación por una segunda razón que está íntimamente ligada con la primera: la mente es una “mente encarnada” (Merleau-Ponty, 1964b). En este sentido, cualquier posición normativa es una posición que se adopta frente a realidades que nos envuelven y a las que pertenecemos.

El encarnamiento de la mente, pues, implica que todo posicionamiento ético es un posicionamiento condicionado por un espacio histórico y territorial determinado. Este espacio constituye la plataforma existencial desde el que la mente percibe, construye y reconstruye la realidad. Las relaciones sociales, las instituciones, las estructuras de poder, la economía, los valores y la cultura dominante, forman parte de esta

plataforma existencial y deben ser considerados en cualquier proyecto de transformación de la realidad.

Las ciencias sociales juegan un papel crucial en el estudio de los elementos que forman parte del marco existencial dentro del que operan los individuos que integran una sociedad. Son, además, indispensables para identificar las formas de organización social, y los mecanismos colectivos de acción, que son más adecuados para promover el cambio.

## **8. El marxismo y la izquierda latinoamericana en el siglo XXI**

El derrumbe del socialismo real sumió al marxismo latinoamericano en un profundo estado de desorientación, en vez de provocar un brote de energía teórica para analizar con creatividad e imaginación lo que falló, y para rescatar y mejorar aquellas ideas e intuiciones del pensamiento de Marx, y del marxismo, que todavía pueden ser útiles para la transformación social de la realidad latinoamericana.

La reacción del marxismo latinoamericano frente a la debacle del marxismo del siglo XX puede explicarse si se toma en consideración que fue un hecho político consumado –la revolución bolchevique– más que las ideas de Marx y el debate teórico sobre estas ideas, lo que atrajo la atención de las fuerzas progresistas latinoamericanas. El marxismo latinoamericano ha sido, como ha señalado antes, un marxismo de modelos y productos institucionales acabados.

En medio de la “crisis de inteligibilidad” que sufre el marxismo en América Latina, muchos han abandonado la idea del socialismo y de la revolución. En la izquierda salvadoreña, por ejemplo, Joaquín Villalobos, uno de los principales dirigentes del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), renegó públicamente del marxismo para abrazar el pragmatismo como su nueva filosofía (Villalobos, 2005). Es importante señalar que el ex-guerrillero también confesó que su vocación revolucionaria no estuvo influenciada por “complicados textos marxistas, sino [por] frases del Che, tan sen-



cillas como: ‘Soy un aventurero de los que exponen el pellejo para demostrar sus verdades’” (Villalobos, 1997).

Mientras unos reniegan de su pasado, otros en la izquierda se aferran desesperadamente a las viejas fórmulas y esperan que del cielo surja el rayo que neutralizará la fuerza del capitalismo, y que abrirá las puertas a la sociedad sin clases. La crisis global del capitalismo que empezó a materializarse en el 2008, revivió las esperanzas de estos “calvinistas sin Dios”. Un ejemplo de esta tendencia es el argentino Atilio Borón.

Borón es un marxista textualista que asume que en la obra de Marx y sus más renombrados seguidores, se encuentran las claves interpretativas del presente y del futuro de América Latina y del mundo. A partir de este supuesto, rechaza con sarcasmo y virulencia cualquier crítica que ponga en duda el valor interpretativo de estas claves. Su crítica los planteamientos del posmarxismo, por ejemplo, es más emocional que analítica. Es, además, incompatible con sus pronunciamientos a favor de la revitalización del pensamiento crítico latinoamericano, y con sus denuncias contra el “dogmatismo” (ver Borón, 2003).

El posmarxismo, como se explicó en el capítulo anterior, es una propuesta teórica que reclama a Marx como punto de partida, pero que rechaza los elementos esencialistas y deterministas en su obra. Como toda propuesta seria, merece ser criticada con seriedad y rigor académico.

Borón, sin embargo, rechaza el posmarxismo a partir de una declaración doctrinal. Declara que es imposible trascender teóricamente a Marx. Dice Borón: “Es evidente que para esta corriente [el posmarxismo] la ‘superación’ del marxismo es un asunto de ingenio retórico, y que se resuelve en el terreno del arte del buen decir. No caben dudas de que el marxismo habrá de ser superado algún día, pero esto no es un problema que se resuelve en el plano de las controversias teóricas, sino en el terreno mucho más concreto de la práctica histórica de las sociedades. Para que tal superación se produzca será necesario sepultar primero a la sociedad de clases, tarea nada sencilla por cierto” (Borón, 2006a).

Al mismo tiempo, las críticas más razonadas que hace Borón del posmarxismo están basadas en un error fundamental: la idea de que lo discursivo es “un asunto de ingenio retórico” o que significa un regreso al “idealismo trascendental” contra el que luchó Marx.

Lo discursivo puede criticarse por otras cosas pero no por las razones que ofrece Borón. Las representaciones discursivas de la realidad, como se ha señalado antes, son producto de la mente y, más concretamente, de una mente encarnada que, por lo tanto, forma parte de un cuerpo que existe dentro de un espacio y un tiempo determinado.<sup>12</sup>

Las únicas críticas al marxismo que hace o acepta Borón son las que no cuestionan las premisas fundamentales de este pensamiento. Sin embargo, hasta estas críticas marginales las hace Borón con un cuidado tan exagerado, que lo obliga a recurrir a la autoridad política de figuras como Fidel Castro para decir nimiedades. Así, por ejemplo, para criticar “el modelo de la estatización total de la economía” que formó parte de la visión marxista tradicional en América Latina, Borón siente la necesidad de recurrir a algunas frases comunes pronunciadas por el líder cubano, presentándolas, además, como genialidades teóricas que merecen ser analizadas. Dice, por ejemplo, que el modelo económico de estatización total no debe verse como “la única alternativa de un proyecto socialista”. Esta obviedad, que no debería ser objeto de discusión, es avalada por Borón haciendo referencia a “una aguda observación del Comandante Fidel Castro en su discurso del 17 de noviembre del 2005 en la Universidad de La Habana conmemorando el sexagésimo aniversario de su ingreso a esa casa de estudios”. La “aguda observación” de Castro es la siguiente: “Somos idiotas si creemos, por ejemplo, que la economía –y que me perdonen las decenas de miles de economistas que hay en el país– es una ciencia exacta y eterna, y que existió desde la época de Adán y Eva. Se pierde todo el sentido dialéctico cuando alguien cree que esa misma economía de hoy es igual a la de hace 50 años, o hace 100 años, o hace 150 años, o es igual a la época de Lenin, o a la época de Carlos Marx” (Castro, 2008). Y como si lo que dijo Castro fuese controversial,

Borón remata señalando: “Fidel tiene razón: la economía de hoy no es la de hace cincuenta años atrás” (Borón, 2008).

Borón, entonces, parece estar dispuesto a reconocer lo obvio, pero no así, a aceptar críticas a las ideas fundamentales del marxismo tradicional. No está dispuesto a admitir, por ejemplo, la existencia de momentos y tendencias deterministas en la obra de Marx, a pesar de que éstos son obvios y ampliamente conocidos y discutidos por marxistas de la talla de Raymond Williams o Sergio Bagú. En vez de mover la discusión del determinismo a un plano superior que permita entenderlo y trascenderlo, Borón recurre a citas aisladas y harto utilizadas que simplemente muestran que en la obra de Marx coexisten una visión materialista amplia no determinista, y otra determinista y en ocasiones hasta economicista. Resaltar una y esconder la otra es distorsionar la obra de Marx.

Otra de las facetas que hacen de Borón un representante del marxismo tradicional latinoamericano, es su visión textual de Marx. El Marx de Borón es europeo. Casi nunca intenta contextualizar histórica y espacialmente a Marx dentro de América Latina. En la “lección inaugural” que ofreció como parte de un valioso esfuerzo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), en el año 2003, para discutir los problemas y las perspectivas actuales de la teoría marxista, Borón argumentó a favor del “necesario (y demorado) retorno al marxismo”. En su disertación, defendió obstinadamente a Marx contra cualquier crítica. Reconoció, además, la necesidad de depurar el marxismo de “los vicios del dogmatismo y el sectarismo escolástico”, para inmediatamente después descalificar a intelectuales como Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Régis Debray, Ludolfo Paramio “y los inefables” Michael Hard y Antonio Negri, por no compartir sus posiciones. Finalmente, aceptó que el marxismo “no se agota en los estrechos límites de la biografía de su fundador” y sugirió la necesidad de agregar, al legado de Marx, “los aportes de quienes tras sus huellas –como Friedrich Engels, Vladimir I. Lenin, Rosa Luxemburgo, León Trotsky, Nicolai Bujarin, Gyorg Lukács, Antonio Gramsci, entre tantos otros–

lo fueron desarrollando en un proceso inacabado que llega a nuestros días” (Borón, 2006b).

Es lamentable que en un balance del marxismo en el siglo XXI, se recomiende algo tan obvio y tan incompleto. Más significativo, todavía, es que en la lección inaugural de un programa académico orientado a promover el “necesario (y demorado) retorno al marxismo” en América Latina, no se haga un balance del marxismo latinoamericano y ni siquiera se mencionen —más que en una corta y accidental nota de pie de página— a autores marxistas de la región.

Una visión mucho más erudita y teóricamente más provechosa que la de Borón sobre marxismo y el tema de las contradicciones en la obra de Marx, es la que ofreció Edgardo Lander en el curso antes señalado. Vale la pena sintetizar su visión para mostrar que, a la par del marxismo tradicional que Borón representa, existen hoy en América Latina teóricos que, parafraseando a C.W. Mills, ven en Marx a un pensador vivo y no a un nigromante canonizado. Lander identifica y analiza cuatro tensiones “no resueltas” en la obra de Marx: la tensión entre “determinismo” y “voluntarismo”; la tensión entre la crítica radical de Marx contra el capitalismo y “su admiración sin límites” por la fuerza productiva de este sistema; la tensión entre una epistemología humanista y proposiciones “que sirven de base para el *realismo epistemológico* y la *teoría del reflejo* desarrolladas por Engels y Lenin; y, finalmente, la tensión entre los dos tipos de crítica contra el idealismo que pueden identificarse en la obra de Marx: la crítica que señala que el idealismo da “preeminencia a los factores ideológicos e [ignora] la importancia de los factores materiales”, y otra en la que el idealismo es rechazado “a través de la afirmación de su contrario, la prioridad absoluta y permanente de los factores materiales sobre todo lo demás”. Lander concluye: “Es esta afirmación de lo contrario del idealismo la que lleva implícita el determinismo económico, *determinismo que no recorre de ninguna manera toda la obra de Marx* (Lander, 2006, Énfasis añadido).

Otro de los principales ejemplos de un marxismo abierto a la discusión teórica, a la búsqueda de opciones históricas, y a la

crítica, es el de Tomás Moulián, el primer intelectual que reveló el lado oscuro de la transición democrática en Chile. Emir Sader lo llama el “aguafiestas” de esta transición (Sader, 2008).

En su libro *Socialismo del siglo XXI: La quinta vía*, Moulián intenta promover una discusión sobre el socialismo “que no se quede empantanada en la oposición entre reforma y revolución” (Moulián, 2000a, 14). Para lograr este propósito, Moulián señala que es “necesario renunciar, no al espíritu fundamental del marxismo, pero sí a muchas categorías a partir de las cuales éste definió el socialismo del siglo XX” (Ibid.).

Moulián critica la “reificación” y “cosificación” de la teoría marxista, señalando que ésta “cobró vida propia”. Explica que el marxismo se separó de su origen y dejó de ser “la producción determinada de intelectuales sujetos a contingencias y finitudes”. Y puntualiza: “Como es propio de una relación delirante, termina creyéndose que la teoría misma es la que hace la historia...en parte esta es la consecuencia no deseada de una virtud del marxismo. Haber sido capaz de convertirse en una creencia de masas” (Moulián, 2000a, 15).

Moulián propone “la transformación del capitalismo”, lo que implica su superación “como modo de producción y como forma de organización social para que sea posible una vida democrática auténtica” (Ibid., 17). Esta es, para él, “la tarea política del futuro en América Latina” (Moulián, 2000b, 91).

El concepto de transformación tiene un significado especial en el trabajo de Moulián. “Su opuesto”, dice, “no es sólo la palabra conservación o reproducción sino también la palabra revolución”. Y aclara: “La palabra revolución a la que me refiero es aquella que está ligada a la conceptualización marxista. En esa tradición el término contenía las siguientes implicaciones teóricas: a) la existencia de un principio histórico de necesidad o la idea de que la superación del capitalismo funcionaba como una lógica interna del propio sistema, lo cual le confería un carácter ineludible, b) la afirmación de que la revolución política debía anteceder de manera absoluta a la revolución social, a diferencia de lo que ocurría en el tránsito del feudalismo al capitalismo, c) la tesis de la necesidad de

destruir el aparato de Estado precedente, aún si ésta era una democracia avanzada, [y] d) la exigencia de reemplazar la dictadura política del capital por la del proletariado” (Ibid.).

El concepto de transformación rechaza cualquier forma de inevitabilidad histórica. En este sentido, la transformación del capitalismo que propone Moulián, “aparece no como necesidad sino como una posibilidad plenamente contingente”. Y agrega: “No hay nada dentro del capitalismo que haga exigible su transformación, sin la existencia de voluntades colectivas que se orientan en esa dirección y cuyo surgimiento y desarrollo depende entre otros aspectos de contextos culturales” (Ibid.).

El perfeccionamiento de la democracia es el medio que Moulián percibe como necesario para lograr la transformación del capitalismo. Esta tarea implica, entre otras cosas, “un rediseño institucional de la democracia”, una “reingeniería del Estado”, y una “reforma cultural” para combatir el individualismo (Ibid., 92-3).

Es importante destacar la naturaleza “contingente” de la política en la propuesta de Moulián. Contrario a los principios del marxismo revolucionario latinoamericano, Moulián argumenta que la transformación del capitalismo y la lucha por el socialismo no debe ni puede basarse en la ciencia, entendida ésta como “el campo de los juicios de hechos empíricamente verificables” (Moulián, 2000a, 16). El socialismo, reclama, se debe construir por razones éticas y morales. Dice Moulián: “La necesidad de superar el capitalismo solamente puede argumentarse en este discurso como una creencia que está fundada en un deseo. No tiene un fundamento más trascendental que ese. Pero cuando este deseo se hace colectivo, cuando convierte un agregado social o un conjunto heterogéneo de ellos en un grupo con la identidad de ese deseo, se hace fuerza histórica” (Moulián, 2000b, 88).

M. Angélica Illanes Oliva ha comparado la posición de Moulián en el año 2000, con la de su compatriota Recabarren en el 1900. Ambos expresaron, al inicio de dos siglos diferentes, la necesidad de luchar por la superación del dominio de la lógica del capital en la vida social en Chile y América Latina. Illanes Oliva, sin embargo, resalta las significativas

diferencias que separan al marxismo de Moulián del de Recabarren: “Comparativamente, el ensayo de Moulián es un texto semejante al de Recabarren, en el sentido de pretender ser un llamado a ‘despertar’ al ciudadano del letargo, tratando de concientizarnos en torno a nuestra potencialidad y necesidad de ser ‘sujetos’ constructores de nuestra sociedad y nuestra historia. Pero es, al mismo tiempo, el texto inverso respecto del discurso de la izquierda finisecular del siglo veinte, puesto que Moulián no escribe desde la certeza de un advenimiento radical emancipatorio, o desde la perspectiva de un cambio total sistémico llamado socialismo, o desde la necesidad de un ‘dar vuelta la tortilla’ por medio de todos los sacrificios y todas las crucifixiones. Respecto del discurso de los intelectuales reformadores de principios de siglo XX, el ensayo de Moulián se inscribe en cierta línea de semejanza, en el sentido de que su concepto de ‘transformación’ del sistema neoliberal actual acepta el gradualismo propio de los reformismos, con el fin de ir poniendo límites al hambre devoradora de vidas propia del capitalismo” (Illanes Oliva, 2001).

Vale la pena citar a Moulián, para ilustrar con un caso concreto —el de Chile— las derivaciones prácticas de los planteamientos que resume Illanes Oliva: “Creo que las políticas de transformaciones tenemos que pensarlas en la perspectiva de la vía pacífica y tienen que ser políticas de transformaciones que partan del estado en que están las relaciones de las clases, de las fuerzas sociales, en la situación en que esa política de transformación se vive. Hoy eso sería democratización o más democracia participativa. En tiempos de Pinochet sería exigir democracia representativa: democracia significaba que el tirano se vaya de inmediato, que lo juzguemos. Hoy tiene que haber una profunda transformación de este capitalismo neoliberal y esa transformación tiene que ir por el lado de sociedades de participación, participación de los trabajadores en la gestión de las empresas y sistema de democracia política mucho más participativo del que existe, que no haya puras elecciones, etc. Entonces, yo traté de pensar en algunas cosas de lo que podría ser una política de transformación” (Moulián, 2008, 170).

La posición de Moulián ha sido criticada y rechazada por marxistas tradicionales como Borón y Agustín Cueva. Este último considera a Moulián, uno de los tres “mejores y más coherentes representantes de la sociología ‘posmarxista’ latinoamericana. Los otros dos a los que hace referencia Cueva son Norbert Lechner y Angel Flisfisch (Cueva, 2008b).

Cueva, como se mencionó en capítulos anteriores, se definía a sí mismo como “un sociólogo empeñado en comprender la problemática latinoamericana; y descifrar las posibilidades de transformación de la región a la luz del marxismo-leninismo.” El marxismo leninismo, desde la perspectiva de este autor, representa la verdad que invalida cualquier otra visión de la realidad.

No es una sorpresa, entonces, que Cueva haya rechazado el posmarxismo, que él prefiere llamar “premarxismo” porque “en lugar de haber superado efectivamente a Marx”, dice, “nos retrotrae siempre a algún momento anterior a él” (Cueva, 2008b).

La aseveración de Cueva la recoge Borón y la extiende a Ernesto Laclau: “La crítica que formulara Agustín Cueva a los ‘posmarxistas’ latinoamericanos conserva en el caso de Laclau toda su pertinencia. Decía aquél que con la expresión ‘posmarxista’ se quería transmitir la equívoca impresión de un corpus teórico que era a la vez continuador y superador del legado de Marx, cuando en realidad este calificativo resume la producción de un conjunto de autores que alguna vez habían sido marxistas pero que ya no lo eran más” (Borón, 1996).

## **El marxismo en la práctica política del siglo XXI**

En el terreno teórico todavía existe un debate sobre el marxismo en América Latina. En el terreno político, sin embargo, Marx ha prácticamente desaparecido. Peor aún, la izquierda latinoamericana ha dejado de ser portadora de un modelo de sociedad alternativo al capitalismo. Los movimientos de izquierda de América Latina que han alcanzado el poder en los últimos quince años se han visto obligados a gobernar dentro de la racionalidad instrumental del capitalismo neoliberal.



Y si bien es cierto que estos gobiernos han logrado dar cabida a importantes demandas de sectores tradicionalmente marginados, como los indígenas, también es cierto que el horizonte dentro del que estas demandas pueden ser atendidas es limitado (ver Natanson, 2008). Peor aún, la racionalidad utilitarista e instrumental del mercado puede terminar llenando el vacío filosófico, ideológico y programático de las organizaciones y partidos de izquierda que han alcanzado el poder (ver López Castellanos, 2006; Tanaka, 2008, Espinal, 2008).

A la par de la izquierda pragmática, opera hoy en América Latina una izquierda esencialmente retórica e indefinida que, también desde el gobierno, improvisa desordenadamente sus políticas y acciones. El gobierno de Hugo Chávez y su “socialismo del siglo XXI”, en Venezuela, es el más representativo de esta tendencia.

En la versión de Heinz Dieterich, el socialismo del siglo XXI se presenta como una versión corregida del socialismo de Marx. Dieterich proclama el fin de la “civilización burguesa”; el “agotamiento estructural de las instituciones burguesas”, incluyendo la “economía nacional de mercado”; y el fin de la “democracia formal” y el “Estado clasista”. El modelo económico-político “burgués”, de acuerdo a Dieterich, deberá ser sustituido por una “economía planificada de equivalencias” que sustituiría a la “economía de precios”, dentro de un esquema político de “democracia directa”. Todo esto, basado en una visión de la historia como un proceso gobernado por una lógica ineludible revelada por los grandes pensadores de la humanidad, dentro de los que se supone que se encuentra el propio Dieterich. Dice este autor: “Un análisis científico de la historia humana deja claro sus principales líneas de evolución: de lo sencillo hacia lo complejo; de lo aislado hacia lo integrado; de la dependencia natural al relativo control de la naturaleza y, en lo social, de la libertad restringida hacia la autodeterminación”. Agrega que esta evolución puede verse en “las tendencias objetivas del sistema global, en el derecho; en la ética donde la evolución avanza desde la ética formal de valores hacia la ética material; en el socialismo que ha

evolucionado desde el socialismo utópico hacia el socialismo temprano, el socialismo científico, el socialismo ‘realmente existente’, y en la actualidad hasta el socialismo de la democracia participativa; pero el resultado sería igual al que Immanuel Kant descubrió en su reflexión sobre la sociedad mundial ‘con intención ciudadana’, hace doscientos cincuenta años; que Hegel sistematizó hace doscientos años en su filosofía de la historia universal; y que Marx y Engels fundamentaron científicamente hace ciento cincuenta años: el ‘genoma’ de la historia está programado para el *reino de la libertad*” (Dieterich, 2008, 30-31).

Ya se han discutido en este libro los problemas asociados con el tipo de predeterminaciones históricas que ofrece Dieterich. Vale la pena recordar, sin embargo, las lecciones del socialismo real, por las consecuencias políticas y sociales que se derivan de estas visiones, cuando sus proponentes llegan al poder y se ven empujados a confirmarlas apoyados en la fuerza del Estado.

En manos del presidente Hugo Chávez, el “socialismo del siglo XXI” se ha convertido en una “necesidad histórica” que el mandatario venezolano parece estar dispuesto a hacer realidad a cualquier precio, y sin que importen las enormes indefiniciones del mismo proyecto. El mismo Dieterich ha reconocido la ambigüedad que rodea al socialismo de Chávez: “Se observa en la Revolución Venezolana”, señala, “una especie de indigestión teórica que se debe a la multitud de conceptos y paradigmas (modelos) que la población [ha tenido] que asimilar” (Dieterich, 2005).

La “indigestión teórica” a la que hace referencia Dieterich se aprecia claramente en la cargada y confusa síntesis que ofrece Horacio Benítez de una entrevista que le hiciera al presidente venezolano. En esta ocasión, Chávez trató de explicar el significado del “socialismo del siglo XXI” comparándolo con un “árbol” que deriva su sentido político e ideológico de “tres raíces”: “la raíz bolivariana (su planteamiento de igualdad y libertad, y su visión geopolítica de integración de América Latina); la raíz zamorana (por Ezequiel Zamora,

el general del pueblo soberano y de la unidad cívico-militar); y la raíz robinsoniana (por Simón Rodríguez, el maestro de Bolívar, el Robinson, el sabio de la educación popular, la libertad y la igualdad)” (Benítez. 2005).

Además de estas tres “raíces”, Chávez reclama el marxismo como una de las fuentes de inspiración del socialismo del siglo XXI. Este socialismo, agrega, también se nutre del cristianismo. Luego fusiona el cristianismo y el socialismo a través de una gastada figura retórica que oculta más de lo que revela: “el primer socialista de nuestra era fue Cristo” (Ibid.). Vale la pena señalar que Jesús de Nazareth, también es presentado por Chávez como el “Comandante en Jefe de la Revolución Bolivariana” (Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información, 2007, 31).

Finalmente, Chávez identifica otros cuatro elementos que forman parte de su socialismo: la moral, la democracia participativa, la igualdad conjugada con la libertad y, finalmente, el cooperativismo con asociativismo. Las explicaciones que ofrece Chávez sobre lo que significan estos conceptos son sociológicamente ingenuas. Sobre la moral dice: “Debemos recuperar el sentido ético de la vida. Luchar contra los demonios que sembró el capitalismo: individualismo, egoísmo, odio, privilegios. Es un arma en la lucha contra la corrupción, un mal que es propio del capitalismo. El socialismo debe defender la ética, la generosidad”. La democracia participativa, continúa, se traduce como “poder popular”. Esto significa que “hay que centrar todo en el pueblo, el partido debe estar subordinado al pueblo”. La infinitamente contradictoria relación entre la igualdad y la libertad, es tratada por Chávez con una sencillez impresionante: “El socialismo debe conjugar igualdad con libertad”. De lo que se trata, dice, es construir “una sociedad de incluidos, de iguales, sin privilegios” (Benítez, 2005; ver también Harnecker, 2002; Díaz Rangel, 2006).

A pesar de las grandes indefiniciones del socialismo del siglo XXI, el proyecto que promueve el presidente Chávez ha logrado movilizar a un buen porcentaje de la población pobre de Venezuela que ve en el Coronel bolivariano, una esperanza

que los partidos políticos tradicionales fueron incapaces de ofrecer. Una conocida agencia de monitoreo y análisis político de Venezuela, señalaba que esta movilización forma parte de, “una disputa social y simbólica por redefinir la democracia, el desarrollo y las relaciones sociales” en el país. Este proceso, agrega, “se está produciendo ‘desde abajo’, sin dirección y sin referencias ideológicas”. La “nueva cultura” que está surgiendo de este proceso, continúa, “no refleja una identidad cohesionada y articulada de los distintos intereses de clase. Por el contrario, lo que revela es una profunda ruptura socio-cultural de la sociedad venezolana”. Para concluir, apunta que “si bien el ‘chavismo’ tiene una influencia importante en las nuevas interpretaciones de los sectores excluidos, aun no logra establecer su *hegemonía* como visión compartida, plural y unificadora de los distintos intereses de la sociedad venezolana” (Interlaces, 2007).

Es imposible comprender la fuerza del “chavismo” venezolano si no se reconoce el peso que tienen los programas sociales impulsados por el gobierno. La “disputa social y simbólica” de la que habla *Interlaces*, entonces, pasa por la mente de los venezolanos, pero también por el estómago. No se puede, como lo señala José Natanson, ignorar “la importancia que tiene para un habitante de uno de [los] barrios precarios desparramados en las laderas de los cerros caraqueños, esas zonas desbordantes de casillas conectadas por pasillos estrechos y empinadas escaleras de cemento, el hecho de contar con un mercado subsidiado donde comprar alimentos, un comedor comunitario, una escuela donde los niños pueden pasar todo el día, que además ofrece almuerzo y merienda, y una sala de atención sanitaria abierta las veinticuatro horas, con medicamentos gratuitos y un amable doctor de tonada caribeña...”. Luego se pregunta: “considerando todo esto, ¿tan incomprensible es que los pobres voten a Chávez?” (Natanson, 2008, 242).

A pesar de los logros del gobierno de Chávez en el área social, el experimento de la Venezuela Bolivariana muestra que la voluntad, por sí sola, no es suficiente para promover las transformaciones sociales que demandan los países de la re-

gión. Se necesita de una visión normativa y de una explicación de la realidad para hacer efectiva una voluntad de cambio; es decir, para que la subversión de la realidad –tarea central de la izquierda de cualquier país de América Latina– desemboque en la articulación de un consenso social hegemónico y no en el caos. En ausencia de un consenso que sirva para crear aspiraciones colectivas y para legitimar el cambio social, el socialismo del siglo XXI, o el de cualquier otro siglo, solamente podrá sostenerse mediante el uso de la fuerza.

## **Ni nostalgias, ni improvisaciones**

La revitalización del pensamiento crítico latinoamericano no puede lograrse mediante un regreso nostálgico al Marx infalible del siglo pasado y, tampoco, mediante improvisaciones que ignoran la necesidad que tiene la izquierda latinoamericana de hacer cuentas con Marx y el marxismo. No es suficiente señalar, como lo hace Chávez, los errores del socialismo real. Es imprescindible revisar las ideas de Marx y la manera en que ellas fueron interpretadas y usadas en América Latina. Así lo señala Edgardo Lander haciendo referencia al “socialismo del siglo XXI” venezolano: “Si se plantea la idea del socialismo del siglo XXI como una experiencia histórica nueva, radicalmente democrática, que incorpore y celebre la diversidad de la experiencia cultural humana y tenga capacidad de armonía con el conjunto de las formas de vida existentes en el planeta, se requiere una crítica profunda de esa experiencia histórica. Sin un diagnóstico crudo de las razones por las cuales el modelo de partido-Estado soviético condujo al establecimiento del orden autoritario que tuvo su máxima expresión en el estalinismo, se carece de herramientas para prevenirse en contra de la amenaza de su repetición. Sin un cuestionamiento radical de la filosofía de la historia eurocéntrica que predominó en el socialismo-marxismo de los siglos XIX y XX, no es posible incorporar una de las conquistas más formidables de las luchas de los pueblos de todo el planeta en las últimas décadas, la reivindicación de la inmensa

pluralidad de la experiencia histórico cultural humana y el derecho de los pueblos a la preservación de sus identidades, sus modos de pensar, de conocer, de sentir, de vivir. Sin una crítica a los supuestos básicos del modelo científico-tecnológico de la sociedad industrial occidental, aún los proyectos de cambio que se presenten como más radicalmente anti-capitalistas no podrán –como ya lo han hecho en el pasado– sino acentuar los patrones autoritarios y destructivos de esta sociedad”. Y puntualiza: “En Venezuela, hasta el momento, el debate público en torno al socialismo del siglo XXI no ha siquiera comenzado a abordar estos asuntos. De no abrirse y profundizarse este debate, se corre el riesgo de que la idea del socialismo del siglo XXI se convierta en una consigna hueca, o que se confunda la capacidad de enunciar un nombre, ‘el socialismo del siglo XXI’, con el saber en realidad de qué es lo que se habla” (Lander, 2006b).

Vale la pena comparar nuevamente el pensamiento de Borón con el de Lander –esta vez en el plano del análisis político– para distinguir los dos tipos de pensamiento de izquierda que coexisten en la actualidad en América Latina. Mientras que Lander trata de promover una discusión seria sobre los problemas del socialismo de los siglos XIX y XX, y critica la ausencia de esta discusión en Venezuela, Borón simplemente engrandece a Hugo Chávez y lo presenta como un iluminado: “Chávez es uno de los más lúcidos gobernantes de América Latina y, de lejos, quien ha sido ratificado democráticamente como ningún otro no sólo en la región sino en el mundo (Borón, 2007).

Para terminar, y siguiendo a Omar Acha, es posible clasificar a Borón y a Ladner, entonces, como representantes de un “marxismo de derecha” y de un “marxismo de izquierda”, respectivamente. Estas dos tendencias co-existen en la actualidad dentro de América Latina. El marxismo de derecha se caracteriza *“por su adoración del pasado, considera a la teoría marxista completa y autorreferente, su actitud es defensiva antes que creativa y propositiva y, finalmente, es intransigente. Asumido en forma colectiva o individual, el*

marxismo de derecha cultiva la subordinación a lo existente de la tradición marxista, a la jerarquía de su saber insuperable y no revisable, a las lealtades establecidas con los conceptos elaborados en los textos consagrados” (Acha, 2008).

El “marxismo de izquierda”, por el contrario, es “un marxismo desde abajo, democrático y revolucionario, en exploración de nuevas formas de organización y praxis. Es un marxismo abierto y exigente, a la vez que buceador partícipe de las infatigables vocaciones de transformación social. Porque el marxismo de izquierda no es monógamo ni celoso. Cooperar con otras teorías críticas, en gozosa asociación, repleto de preguntas no complacientes y propuestas de debates, porque sabe que lo crucial no es el acatamiento de órdenes, sino la acción emancipatoria” (Ibid.)

Ser marxista de izquierda, continúa Acha, “es perder el ceño de una historia de derrotas, para elaborarlas y mirar el presente y el futuro abiertos para el saber y la acción. Es estudiar y combatir al capital y a la explotación, pero también adoptar como propias, sin subordinaciones, todas las luchas emancipatorias progresivas. Es revisar sin pena ni autorrepresión los conocimientos establecidos. Es leer las obras de la tradición como un alimento que nutre cuando es digerido por las necesidades actuales, y reformuladas, quizás gravemente, para ser adecuadas a las necesidades contemporáneas. Es adoptar una cadencia creativa, innovadora, lejos de la repetición dogmática. Es reconstruir críticamente más de un siglo y medio de luchas, donde no todo fue error y tragedia, sino donde también hubo victorias y renovaciones” (Ibid.).

## 9. Un siglo y medio de luchas

El balance de cuentas que se hace en este libro del último siglo y medio de marxismo y de luchas al que hace referencia Omar Acha, arroja un saldo negativo que se expresa no sólo en el fracaso político de la izquierda marxista de América Latina, sino también en la profunda crisis teórica que ella sufre en la actualidad. El marxismo latinoamericano no ha tenido éxito ni como estrategia de cambio, ni como explicación de la compleja realidad histórica y social de la región.

Esto no significa que no haya logrado nada. Muchos de los logros sociales alcanzados por los países de América Latina han sido concesiones que los sectores de la derecha de la región se han visto obligados a hacer para neutralizar el poder de la izquierda. El caso de El Salvador, en donde la izquierda ganó por primera vez unas elecciones en el año 2009, es un ejemplo de esto. Para apreciar la contribución histórica de la izquierda salvadoreña, basta imaginar la manera en que la derecha de este país hubiese gobernado sobre la pobreza y la desigualdad de El Salvador, si nunca hubiese sido desafiada por las ideas y las armas de la izquierda de este país.

Los logros de la izquierda latinoamericana, sin embargo, no son suficientes. No serán suficientes mientras sigan existiendo la pobreza y la desigualdad que generan las relaciones sociales injustas de la región. Por ello, no por un prurito intelectual, es necesario ahondar en los errores y las limitaciones de su pensamiento.



El marxismo que ha dominado el desarrollo intelectual de la izquierda latinoamericana puede caracterizarse como reduccionista. Se trata de un marxismo que ha adoptado acríticamente *elementos* aislados de la filosofía, la sociología y la economía política marxista, como representaciones del *sistema* de pensamiento elaborado por Marx (Mills, 1968).

Además de reduccionista, el marxismo latinoamericano ha sido predominantemente ahistórico, por cuanto no ha construido teoría a partir del estudio de la realidad. Ha partido, más bien, de una visión teórico-ideológica predeterminada, y ha utilizado la historia como un archivo del que se pueden seleccionar aquellas evidencias que “hacen sentido” desde la perspectiva teórica adoptada.

En este sentido, el marxismo latinoamericano puede calificarse como “textualista”. El textualismo es una perspectiva que se basa en el supuesto de que “el texto es el objeto ‘único’ y ‘autosuficiente’ de investigación”. Así, “la lectura acuciosa y repetida de los textos, una y otra vez”, se considera como un medio adecuado “para desentrañar su significado” (Boucher, 1985, 212-217). El contexto en que aparecen las ideas se ignora, o se trata como si fuera una curiosidad histórica. En consecuencia, el estudio de las ideas desemboca en la mistificación de libros y autores que se consideran poseedores de cualidades trascendentales y suprahistóricas.

Las interpretaciones textualistas del pensamiento de Marx, Engels y Lenin degeneraron en una marcada tendencia a utilizar la autoridad de estos autores para establecer la verdad. Vale la pena repetir lo que dice Pablo González Casanova con relación a este método de evaluación: “Los problemas se vuelven circulares porque consisten en recurrir a los textos de Marx, Engels y de otros clásicos para emitir un juicio, un diagnóstico y para determinar o legitimar una estrategia o plan para la solución de problemas que no son objeto de una reflexión general sobre el análisis de lo concreto, de lo puntual, del aquí y el ahora, con sus semejanzas y diferencias respecto al pasado y a lo distante” (González Casanova, 2005, 46).

Para González Casanova, el uso textual de las obras clásicas del marxismo constituye una “tragedia”. Lo mismo opina Bagú, cuando critica “la rebúsqueda obstinada, en los textos clásicos, de la autorización expresa y terminante [de Engels o Marx o Lenin] para justificar posiciones políticas muy contingentes” (Bagú, 1977, 220).

El marxismo textualista y ahistórico latinoamericano ha ignorado grandes porciones de la realidad de la región que no puede reconocer, ya que el pensamiento de Marx intentaba explicar una realidad histórica radicalmente diferente a la latinoamericana. Marx, por ejemplo, no tuvo que hacer sentido del fenómeno social del mestizaje, o de la presencia de un mundo indígena como el de Guatemala, Bolivia, México o Perú; o de las implicaciones sociales de una cultura religiosa providencialista como la que domina el imaginario de la gran mayoría de los países latinoamericanos.

La aplicación ahistórica del marxismo en América Latina, también se ha traducido en la falsificación —léase, europeización— de segmentos de la realidad social regional que tienen una apariencia formal europea, como ocurre con el Estado, el mercado, la burguesía y el proletariado. Aplicados a las sociedades de la región, estos conceptos ocultan más de lo que revelan. Son útiles para crear interpretaciones eurocéntricas de la región, pero no así para elucidar el sentido profundo de la realidad latinoamericana. Ellos, en otras palabras, sirven para *traducir* lo que la región es, a un lenguaje y a una racionalidad que le da forma y sentido, independientemente de que esta forma y este sentido representen fielmente las autodefiniciones, aspiraciones, intereses y necesidades de los hombres y las mujeres de la región.<sup>13</sup>

Nada de esto niega la presencia de autores asociados con la izquierda de la región, que hicieron un uso creativo del pensamiento de Marx para explicar la realidad social de América Latina. En este libro se ha hecho especial mención de las obras de Mariátegui y Haya de la Torre, como exponentes de dos visiones del marxismo que intentaban capturar la especificidad histórica latinoamericana.

La presencia de autores como Mariátegui y Haya de la Torre, sin embargo, no contradice la caracterización general que aquí se ofrece del marxismo dominante en la izquierda de la región, como un marxismo mecánico y descontextualizado. Tal como se mencionó anteriormente, ni Mariátegui ni Haya de la Torre lograron generar un proceso de desarrollo teórico para la articulación de un pensamiento de izquierda más auténticamente latinoamericano.

En realidad, la singularidad de un Mariátegui y de un Haya de la Torre en el panorama intelectual de la izquierda latinoamericana, sirve para destacar la pobreza creativa del marxismo de la región. El mismo hecho de que el nombre de Mariátegui se destaque como excepcional en toda revisión de la historia del marxismo latinoamericano, resulta poco menos que escandaloso. Al fin y al cabo, la necesidad que planteaba Mariátegui de pensar a América Latina desde la realidad profunda de la región, es una condición básica y elemental de cualquier actividad intelectual seria y responsable. Lo mismo puede decirse de lo que señalaba Haya de la Torre cuando, por ejemplo, analizaba las limitaciones de los conceptos importados de la teoría social europea y de la necesidad de crear un vocabulario conceptual que lograra representar la realidad social de la región. Tanto las observaciones de Mariátegui como las de Haya de la Torre, tendrían que haber formado parte de las premisas esenciales de las ciencias sociales de la región desde sus orígenes. El que estas observaciones fundamentales sigan siendo vistas como aportaciones excepcionales, muestra el atraso y el grado de inautenticidad del marxismo latinoamericano.

Además de Mariátegui y Haya de la Torre, el marxismo latinoamericano se ha visto enriquecido por las visiones críticas de marxistas de la talla de Pablo González Casanova, Juan Carlos Portantiero, Sergio Bagú, Rodolfo Mondolfo y otros que se han mencionado en los capítulos anteriores. Las contribuciones de estos pensadores, sin embargo, no han logrado cambiar el marxismo dominante en la región.

El marxismo imitativo y descontextualizado de la izquierda en América Latina, se combinó en forma perversa

con la indefinida visión sociológica con la que la teología de la liberación se acercó a las ciencias sociales, en busca de instrumentos para el análisis de la realidad latinoamericana, en las décadas de 1970 y 1980. En la relación práctica que se dio entre el marxismo y la teología de la liberación, prevaleció la visión del marxismo revolucionario latinoamericano.

Peor aún, el marxismo latinoamericano, en contraposición con la teología de la liberación, devaluaba la dimensión subjetiva de la realidad, así como la ética y la razón individual como fuerzas que participan en la construcción de la historia. La teología de la liberación nunca enfrentó abiertamente esta contradicción. Más bien, la disimuló con lo que se empobreció, reforzando al mismo tiempo las limitaciones teóricas del marxismo de la región.

En la segunda parte de este libro se argumenta que la experiencia y la crisis del marxismo y de la teología de la liberación deben aprovecharse para promover un nuevo encuentro entre el pensamiento social crítico y la teología liberadora en América Latina. Más concretamente, la segunda parte del libro se apoya en las lecciones que ofrece la historia de la teología de la liberación y del marxismo latinoamericano, para articular las bases de una visión social humanista, materialista y cristiana que puede servir para revitalizar y orientar el sentido de los movimientos progresistas de la región.

Esta propuesta parte de una premisa que se explicará más adelante: La transformación social para el desarrollo de la condición humana de los sectores menos favorecidos de la región tendrá que apoyarse en la cultura y los valores religiosos existentes, o esta transformación nunca se dará. En este sentido, el socialismo latinoamericano será “cristiano” –en un sentido cultural no confesional– o no será. Será, en otras palabras, el producto de una descodificación y recodificación de la cultura religiosa latinoamericana, o no pasará de ser una ilusión. De esto se deriva la necesidad de trascender el marxismo mecanicista, determinista y descontextualizado que ha dominado el pensamiento de la izquierda de la región. Este esfuerzo debe iniciarse con una reevaluación del materialismo en el marxismo latinoamericano.

## Reconsiderando el materialismo marxista

En la obra de Marx, como se señaló antes, pueden identificarse una perspectiva materialista amplia y otra reduccionista. La versión reduccionista es economicista. En esta visión, la sociedad es percibida como una totalidad determinada por el modo de producción dominante y, más concretamente, por el modo de producción económica de la sociedad. En esta visión, la cultura y las instituciones sociales aparecen como sub-productos de una dinámica y lógica económica que, en última instancia, determinan el sentido de la historia.

Engels, como se ha mencionado varias veces, fue uno de los principales responsables de la formulación de las ideas que alimentaron el desarrollo de la perspectiva reduccionista materialista marxista. La popularización de esta perspectiva, señala Norberto Bobbio, fue una de las razones “que contribuyeron a hacer que se descuidaran o se subestimaran los motivos dialécticos de los escritos de Marx...” (Bobbio, 2000, 111).

La versión materialista amplia, por otra parte, resalta el peso de la economía en la organización de la sociedad y en el desarrollo de la historia. En esta versión, sin embargo, lo material trasciende lo económico. Lo material es la “vida real” y las formas en que la humanidad asegura su existencia individual y social.

En el primer capítulo de *La Ideología Alemana*, por ejemplo, puede leerse: “Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el trato que a él corresponde, hasta llegar a sus formas más lejanas” (Marx, Engels, 1974, 21). Agregan Marx y Engels: “La conciencia jamás puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida, como la inversión de los

objetos al proyectarse sobre la retina proviene de su proceso de vida directamente físico” (Ibid.).

Vale la pena volver a citar lo que Marx y Engels dicen a continuación. Nótese que ellos argumentan que lo material y lo ideal forman parte de un solo indisoluble. Más aún, lo material no se reduce a lo económico; es el fenómeno de la existencia humana en toda su complejidad y magnitud. Aquí la cita: “Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y ligado a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellos correspondan pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. *No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.* Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como si fuera un individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia” (Ibid. Énfasis añadido).

La enorme riqueza del pensamiento de Marx en los párrafos anteriores, se pierde en el momento en que el concepto de “materia” sustituye el concepto “vida”, en la idea de que “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la

que determina la conciencia”. Se pierde cuando los conceptos “modo de producción” y “fuerzas productivas” adquieren una connotación económica. Se pierde, finalmente, cuando la “conciencia” aparece como una realidad que posee un estatus ontológico secundario, derivado de lo “material” y, aún peor, de lo “económico”.

Raymond Williams ha contribuido al rescate de la visión *amplia* del materialismo de Marx, desarrollando el concepto lukasiano y gramsciano de “totalidad”, y ofreciendo una visión integrada de lo que se conceptualiza como base y superestructura. Esta visión está basada en tres proposiciones. La base no es un estado, sino un proceso de producción entendido éste en su sentido más amplio; es decir, en un sentido que trasciende lo estrictamente económico. La superestructura, por otra parte, no constituye una realidad mecánicamente dependiente de la base, sino un proceso de “prácticas culturales” relacionada e integrada con la base. Finalmente, el concepto de determinación debe entenderse como una influencia o influencias que establecen límites a las prácticas culturales que representamos como “superestructura”. Tanto los procesos que forman la base y la superestructura, como las relaciones entre estas dos dimensiones de la realidad, están marcados por contradicciones (Williams, 2005, 34).

Williams integra estos postulados dentro de la visión teórica que se expresa en el concepto de hegemonía. Con frecuencia, señala Williams, este concepto es incorrectamente usado como sinónimo de ideología y, como tal, es relegado a la condición de superestructura. En realidad, apunta, el concepto de hegemonía hace referencia a un “cuerpo de prácticas y expectativas; el uso de nuestra energía, nuestro conocimiento ordinario de la naturaleza del hombre y su mundo. Es un conjunto de valores y significados que, cuando se experimentan como prácticas, aparecen como confirmados por la realidad” (Ibid., 37-40).

Así pues, el dualismo base-superestructura debe verse como una representación conceptual que ordena el estudio de la realidad social. Esta realidad, sin embargo, es una “totali-

dad”. Su naturaleza y las relaciones de poder que la integran, solamente pueden establecerse contextualmente; es decir, prestando atención a la configuración de fuerzas concretas que forman la especificidad histórica de cada sociedad o tipo de sociedad que se quiere explicar y transformar (Ibid.).

Es importante señalar que la visión de la sociedad como una “totalidad”, en el pensamiento de Williams, no excluye determinaciones causales entre sus diferentes elementos. La totalidad a la que hace referencia Williams no es simplemente la de un conjunto de fuerzas y variables que se condicionan aleatoriamente. La realidad del poder y, especialmente, la del poder económico, debe reconocerse y destacarse. Las relaciones causales que existen entre base y superestructura, sin embargo, no son unilineales, no son unidireccionales, y no están predeterminadas por una lógica suprahistórica que se impone por igual sobre cada sociedad en cada momento de su desarrollo.

Sergio Bagú también ofrece una visión amplia del materialismo de Marx. Bagú señala que el modelo explicativo de Engels y Marx intentaba revertir el orden causal que formaba parte de la filosofía de Hegel. Para Engels y Marx, “la línea de circulación de la onda del cambio no descendía desde la idea hacia la estructura jurídica y política y desde allí hacia la económica, sino a la inversa” (Bagú, 1977, 26). Bagú observa que, sin embargo, en la obra de Marx y Engels, “la estructura social aparece a veces subsumida en la estructura de la producción, y otras no es mencionada”. En el prólogo de la edición alemana del *Manifiesto Comunista*, publicado en 1883, por ejemplo, Engels apuntaba que “el régimen de la producción y la estructuración social del que ella se deriva necesariamente en cada época histórica constituyen la base sobre la cual se asienta la historia política e intelectual de esa época” (Ibid., 27).

Engels, entonces, distingue tres niveles en el análisis de la sociedad: el “régimen de la producción”; “la estructuración social que de él se deriva necesariamente”; y “la historia política e intelectual”. “Los dos primeros”, señala Bagú, “constituyen la



base” del tercero”. Y añade: “Es importante señalar que, aunque aparentemente simplificado, este esquema es muy dinámico. La ‘estructuración social’ es genéticamente el producto del ‘régimen de la producción’ (no del conjunto de la estructura económica) y ambos (régimen de producción y estructuración social, en lugar de sólo el primero) generan lo político y lo intelectual”. Más aún, agrega Bagú, “pareciera que el ‘régimen de la producción’ careciera de autonomía para actuar directamente sobre lo político y lo intelectual. Y, si bien se mira, hay en esto una actitud teórica consecuente en [Marx y Engels]: el ‘régimen de la producción’ determina lo político y lo intelectual sólo mediante esa matriz de las clases sociales” (Ibid.).

Bagú también señala algo que anula cualquier explicación economicista de la dinámica social. La estructura de producción de una sociedad, dice este marxista argentino, no aparece de la nada, sino que surge de una organización social que la precede y condiciona. Para apoyar su idea, Bagú cita a Marx, cuando en su *Introducción a la Crítica de la Economía Política* (1857) dice: “Toda apropiación es apropiación de la naturaleza en el marco y por intermedio de una forma de sociedad determinada”. Para Bagú, esto significa que “la estructura productiva, que es tan fuertemente determinante del tipo de organización social general que sobrevendrá, ha estado a su vez originalmente determinada por otro tipo de organización social general previo” (Bagú 1977,12).

En este sentido, es un error identificar, como punto de partida de la cadena causal en la que se integra el desarrollo social, la existencia de un determinado “modo de producción”, sin tomar en consideración que este modo de producción —aún cuando se defina en términos económicos—, surge de una formación social existente compuesta por una dimensión subjetiva-cultural, una dimensión institucional y una dimensión económica. Puesto en otras palabras, lo económico es el producto de múltiples determinaciones. El peso relativo de cada una de estas determinaciones no puede establecerse *a priori*, solamente puede establecerse históricamente; es decir, con relación a un tiempo y a un espacio determinado.

Las posiciones expresadas por Williams y Bagú, acercan las ideas de Marx al pensamiento de Weber y facilitan el desarrollo de un análisis comparativo entre la sociología marxista y la weberiana. Este análisis no ha sido de interés para la inmensa mayoría de los teóricos de la izquierda latinoamericana quienes han preferido rechazar dogmáticamente las contribuciones de la “sociología burguesa”. Esta actitud con relación a Weber es lamentable. Al fin y al cabo, como lo señalara Karl Löwith, Marx y Weber expresan una preocupación común por los efectos del capitalismo y la racionalidad del mercado en la condición humana (Löwith, 1993). Bryan S. Turner va más allá y señala que la necesaria revitalización del pensamiento de Marx pasa por una reevaluación de la relación entre el marxismo y la tradición sociológica representada por Weber (Turner, 1993).

Las afinidades en las obras de Marx y Weber también han sido destacadas por Maurice Merleau-Ponty, quien acuñó el concepto de “marxismo weberiano” para hacer referencia a la necesidad de entender la política como el arte de “leer la historia” y descubrir la manera en que los valores pueden abrir espacios de libertad dentro de la matriz de un poder social institucionalizado. En este sentido, Merleau-Ponty compara el arte de la política con el del pianista que “logra descifrar una nueva composición musical a partir de la lógica interna y de las tendencias de lo conocido” (Merleau-Ponty, 2008, 93).

El concepto de “marxismo weberiano”, entonces, constituye un esfuerzo para profundizar el pensamiento materialista marxista, haciendo uso de algunos “temas y categorías en la obra de Weber”. Uno de estos “temas y categorías” es el de la cultura (Löwy, 1996). La relevancia que ocupa este tema en la obra de Weber es particularmente importante para el desarrollo del pensamiento social crítico latinoamericano. Más aún, su trabajo sobre la religión y sus implicaciones políticas, sociales y económicas, es indispensable para enriquecer y aclarar la visión materialista marxista dominante en América Latina, así como para contrarrestar cualquier tipo de determinismo.

Sin negar la enorme influencia que tiene la economía en la constitución y desarrollo de la sociedad, Weber negaba que la variable económica tuviese la capacidad de determinar, de manera permanente, la organización y naturaleza de la vida social. Aceptaba que, en algunos casos –episodios históricos concretos en sociedades determinadas–, la economía puede determinar la organización cultural y material de la sociedad. En otros momentos, sin embargo, la cultura, las ideas y la política pueden condicionar y hasta determinar el modo de producción de la sociedad. Irónicamente, como lo señala el socialista anti-estalinista Milovan Djilas, la revolución bolchevique y la Unión Soviética fueron ilustraciones palpables de esta posibilidad (Djilas, 1969).

Así pues, el surgimiento del capitalismo, de acuerdo a Weber, no puede ser atribuido exclusivamente, a las dislocaciones sufridas por el modo de producción feudal. En este sentido, el capitalismo no fue, simplemente, el resultado de la aparición de nuevas tecnologías, nuevas fuentes de riqueza social y, por lo tanto, nuevas formas de organización social. El surgimiento de la ética de trabajo protestante, enraizada en el sentido religioso de la predestinación calvinista, fue una de las fuerzas determinantes que facilitaron la creación de las condiciones culturales que hicieron posible la generación y acumulación de capital (ver Weber, 1985).

Al determinismo materialista marxista, entonces, Weber contrapuso un modelo causal en el que los valores, las ideas y la cultura pueden funcionar como fuerzas causales de la historia. Más aún, al modelo de causalidad unidireccional y determinista articulado por Marx, Weber contrapuso un modelo multidireccional e indeterminado. De acuerdo a este modelo, el movimiento histórico de una sociedad no puede ser atribuido a la influencia exclusiva de una variable económica, política, cultural o social.

Para Weber, la historia de una sociedad está determinada por la influencia combinada de múltiples variables y, más concretamente, por las “afinidades (o atracciones) electivas” que surgen entre algunas de estas variables (Löwy, 2000, 94). Desde esta perspectiva, una explicación del surgimiento del

capitalismo debe tomar en consideración las relaciones de *afinidad electiva* entre las normas y los valores del calvinismo y el sistema de producción capitalista emergente; es decir, entre la economía y el sistema de valores religiosos imperantes.

Para ilustrar el significado del concepto de afinidad electiva, es posible recurrir a la historia de la pintura y, más concretamente, del cubismo. Picasso puede ser calificado como uno de los profetas de la posmodernidad, porque la multiperspectiva de su pintura adelantó el desmoronamiento de las certezas que la modernidad ofreció por algún tiempo a la humanidad. Después de un período de escepticismo y hasta de rechazo, la pintura cubista de Picasso “hizo sentido” y fue aceptada como una brillante representación de la realidad. Esta misma representación cubista de la vida y del mundo, no podría haber sido aceptada jamás durante el Renacimiento. Es imposible –y hasta ridículo– visualizar a un Miguel Ángel pintando la Capilla Sixtina usando una técnica cubista. Esta técnica era inimaginable para el genio de Miguel Ángel y para cualquiera de su tiempo porque no hacía sentido; es decir, porque no era congruente con el sentido común dentro del que se elaboraban las representaciones de la realidad. El cubismo se convirtió en una representación socialmente validada de la realidad, porque fue una expresión auténtica de la crisis de la modernidad; es decir, porque logró desarrollar una relación de afinidad electiva con esta realidad. Al hacer sentido del mundo, el cubismo contribuyó a la consolidación y materialización de la posmodernidad.

Para ahondar en la visión histórica y social de Weber, es necesario señalar que su interpretación de la estratificación social y de la relación entre las clases sociales difiere de las que ofrece Marx. En la teoría marxista, la relación entre las clases sociales es necesariamente antagónica. De las tensiones y contradicciones de clase se genera el cambio social. Estas tensiones y contradicciones se derivan de la desarticulación que sufren los modos de producción y, por lo tanto, de la forma en que se organiza la sociedad para producir. Más aún, el modo de producción de una sociedad define la posi-

ción de clase de los individuos. En un sistema capitalista, por ejemplo, las clases principales son la burguesía —los dueños de los medios de producción— y el proletariado —la clase social compuesta por los obreros que venden su fuerza de trabajo para sobrevivir. Finalmente, el modelo teórico de la lucha de clases en el modelo materialista de Marx ofrece una visión optimista del futuro: el fin de la sociedad capitalista y de las relaciones sociales de explotación.

Para Weber, la multicausalidad e indeterminación del desarrollo histórico de la humanidad hace imposible la anticipación teórica de su futuro. Lo único que Weber se atrevió a predecir fue la burocratización de la sociedad moderna como resultado de su creciente complejidad; el “desencantamiento del mundo” —como resultado del desarrollo de la ciencia y la tecnología—; y la consolidación de una racionalidad social utilitarista e instrumental —como resultado de la expansión del mercado y/o del imperativo administrativo de la sociedad. Frente a la visión pesimista de Weber —a quien Wolfgang Mommsen llamó “un liberal angustiado”— se contrapone la visión optimista de Marx, para quien la sociedad sin clases no era simplemente un imperativo ético sino una inevitabilidad histórica y una necesidad (Mommsen, 1974, 95).

Weber, entonces, aceptaba que el conflicto social era inevitable en cualquier forma de organización o comunidad, pero argumentaba que su dinámica era mucho más compleja e indeterminada de lo que expresó Marx en su obra. La dinámica del conflicto social y su estabilización —de acuerdo a Weber— responde a las formas de *dominación* dentro de las que operan los actores y las fuerzas en conflicto. Por *dominación*, Weber entiende la capacidad que tiene el poder y sus instituciones para legitimarse y para establecer las definiciones sociales de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo legal y lo ilegal. Estas definiciones establecen los límites de lo que se considera socialmente deseable, lo que a su vez condiciona la naturaleza y forma del conflicto social (Weber, 1978, 941-955).

En este sentido, el poder social no se distribuye exclusivamente en función del papel que ocupan los individuos dentro de la esfera de producción de la sociedad, sino de acuer-

do al estatus que éstos pueden alcanzar a través de múltiples mecanismos de distribución del poder y de la riqueza social. Uno de estos mecanismos es, indudablemente, la posesión de medios de producción. Pero no es el único y ni siquiera es siempre el más importante. Así pues, en la teoría weberiana, el concepto de clases sociales no se define en función de la relación que ocupan los individuos dentro del aparato productivo de la sociedad, sino más bien, en función de los “chances de vida” que ellos pueden acaparar.

En una sociedad como la Unión Soviética, donde no existía la propiedad privada, el poder se distribuía desigualmente, dependiendo de la capacidad que sus miembros tenían para acceder a los bienes y servicios que ofrecía el Partido y el Estado. La eliminación de la propiedad de los medios de producción, entonces, no eliminó la distribución desigual del poder. Simplemente, creó una sociedad en donde todos eran iguales, pero en donde algunos, como lo señaló George Orwell con gran agudeza, terminaron siendo más iguales que los demás.

Finalmente, la valoración que hace Weber de la política y de la ética es radicalmente diferente a la de Marx. Para Weber, la política y la ética son las fuerzas de las que dispone la humanidad para crear el orden y para imponer un sentido sobre la historia. Ambas fuerzas están relacionadas. A la ética le corresponde, dice Weber, “determinar qué clase de hombre hay que ser para tener derecho a poner la mano en la rueda de la Historia” (Weber, 1988, 212).

La ética, como lo ilustra Weber en su análisis del papel económico de la “ética protestante” durante la formación del capitalismo, puede canalizar la forma en que se desenvuelve la lucha de intereses en la sociedad. En este sentido, las opciones éticas que se legitiman en una sociedad, pueden determinar la institucionalización y organización del conflicto social.

Desde esta perspectiva, el cambio social puede realizarse mediante la transformación de las estructuras de dominación dentro de las que opera la sociedad; es decir, mediante la desconstrucción y reconstrucción de la forma en la que

se legitima el poder social. La posición de Weber, entonces, es compatible con la visión de la realidad, como una construcción discursiva cuya legitimidad puede reconfigurarse discursivamente.

La visión de la realidad como una construcción social que se sostiene en sus significados; y de la política como una actividad generadora de nuevos significados, están basadas en una apreciación materialista de la condición humana porque, como se ha señalado antes, ningún significado social existe fuera de la facticidad del mundo y de la historia. Esta facticidad, sin embargo, tampoco existe fuera de sus significados. Esta aseveración no contradice necesariamente a Marx; simplemente valida la interpretación amplia de su materialismo.

## Segunda Parte: **Tiempo de renovación**

*El hilo se ha perdido; el laberinto se ha perdido también. Ahora ni siquiera sabemos si nos rodea un laberinto, un secreto cosmos, o un caos azoroso. Nuestro deber es imaginar que hay un laberinto y un hilo. Nunca daremos con el hilo; acaso lo encontramos y lo perdemos en un acto de fe, en una cadencia, en el sueño, en las palabras que se llaman filosofía o en la mera y sencilla felicidad.*

Jorge Luis Borge



## 10. La subversión ética de la realidad

La visión posmarxista de la realidad como una construcción discursiva es liberadora, por cuanto revela la plasticidad de la historia y, con ella, el horizonte de posibilidades que siempre está abierto –o puede abrirse– en cualquier sociedad. Al mismo tiempo, esta plasticidad, y la ausencia de un eje normativo objetivo en el que reside “la verdad”, puede, como lo señala Enrique Dussel, anular las “razones teóricas y motivaciones éticas” que empujan a los individuos a luchar por la transformación de la realidad (Dussel, 2001, 206).

La advertencia de Dussel es compartida por otros autores (ver Mouzelis (1988); Žižek, 2005). Esta advertencia no debe ser ignorada. Laclau y Mouffe la reconocen como válida. Mantienen, sin embargo, que la respuesta al indeterminismo no debe ser la afirmación dogmática de la existencia de leyes y realidades objetivas a las que podemos aferrarnos para organizar el mundo y evitar los riesgos de la historia. No existe y nunca ha existido una realidad social independiente de la mente o separada del lenguaje que usamos para referirnos a ella. La realidad es, ha sido siempre, una construcción humana y una articulación discursiva.

La inexistencia de un “centro” objetivo de lo social –como las “identidades de clase” o los “modos de producción” – no significa que este centro no se pueda construir. Más aún, la inexistencia de un centro objetivo de lo social obliga a la construcción de uno subjetivo: Obliga a la construcción de

una visión normativa que hay que articular teórica y discursivamente para luchar por la institucionalización de formas de vida social más dignas y justas; a sabiendas de que los ejes de referencia que utilizamos para transformar la realidad son construcciones mentales que, por lo tanto, hay que revitalizar mediante una acción política reflexiva y constante.

La visión posmarxista muestra importantes coincidencias con algunas corrientes del existencialismo que, antes del posmarxismo, articularon visiones de la realidad histórica como un drama sin guión, normas y objetivos predeterminados por Dios, o por una razón o conciencia histórica en las que se condensan verdades universales. Ante el vacío normativo de la realidad, existencialistas teístas como Kierkegaard o Dostoyevsky, y existencialistas ateos como Sartre y de Bouvier, plantearon la necesidad que tiene cada persona de llenar su vida de significado.

Es frente a la ausencia de realidades objetivas, y frente a la necesidad de actuar como si el mundo tuviese un Norte normativo, que el Sísifo de Camus empuja la roca cuesta arriba, a sabiendas de que tendrá que repetir este esfuerzo una y otra vez. Sísifo, nos dice Camus, encuentra sentido y satisfacción en su obstinación por llenar el absurdo abismo de su existencia.

El trabajo de las ciencias sociales es el mismo de Sísifo. Su objetivo es hacer sentido del sinsentido de la realidad social; o más bien, contribuir a la creación de este sentido. Desde esta perspectiva, el trabajo de las ciencias sociales contiene una dimensión artística en la que la imaginación estética —como lo muestra el ejemplo de Mariátegui— juega un papel dominante como fuerza creadora de nuevas posibilidades y significados.

La misma visión marxista de la historia —como un proceso guiado por la lucha de clases que desemboca en la victoria final del proletariado—, debe interpretarse como una articulación teórica, normativa y artística enraizada en la realidad de la sociedad industrial estudiada por Marx. Esta visión ofrece un “centro de lo social” —la clase obrera—, construido discursivamente sobre la base de una materialidad histórica que lo posibilitaba. El pensamiento y la acción política revo-

lucionaria intentaron –y por un momento lograron– objetivar este “centro”. Lograron, además, legitimar –que es lo mismo que construir– una racionalidad teórica para defender la idea de la historia como un proceso que necesariamente desembocaría en la “dictadura del proletariado” y el triunfo de la sociedad sin clases. En esto radica el genio de Marx, más allá de las verdades y errores de su “ciencia”.

José Aricó se aproxima a una correcta interpretación de la acción creadora de la teoría marxista cuando señala que “la clase obrera podía ser en la teoría un ‘sujeto histórico’ por el hecho de que lo era en la realidad de su tiempo” (Aricó, 1999, 167). En realidad, la clase obrera podía ser en la teoría un sujeto histórico porque *podía* serlo en la realidad. Nada “es” sin antes haber sido “hecho” –construirlo discursivamente– a partir de una posibilidad.

La construcción de un “centro de lo social”, entonces, no es un ejercicio mental desligado de la historia (Laclau, Mouffe, 1987, 160). Todo proyecto y cambio político surge de la misma realidad que se intenta transformar y, más concretamente del potencial que está implícito en esta realidad. En este sentido, como lo señala Habermas, el papel creador del lenguaje se expresa en su capacidad para lograr “la articulación conceptual de un mundo de *posibles* estados de cosas”; es decir, de realidades potenciales que se materializan cuando son nominadas (Habermas, 1999, 24).

El lenguaje con el que se articulan las teorías sociales, pues, potencia lo latente. No crea realidades a partir de la nada porque ninguna construcción teórica está desligada del contexto espacio-temporal dentro de la que ésta surge. Así lo señala Aricó: “La posibilidad del cambio está inscrita en el presente...en el propio movimiento del presente se conforman los elementos que abren la posibilidad y la necesidad de la recomposición...no existe utopía ‘pura’...ésta es siempre la proyección de algo que ya está en el presente” (Aricó, 1999, 37).

Cualquier esfuerzo de reconstrucción de la realidad se nutre, entonces, de la misma realidad que se quiere transformar porque pensar lo nuevo implica adoptar una posición ética

crítica frente a la moralidad social que legitima y normaliza lo existente. Este esfuerzo es contra-intuitivo, si por intuitivo se entiende la tendencia a funcionar dentro de las normas establecidas. También es revolucionario, si por revolucionario se entiende un esfuerzo por subvertir y reconstruir la estructura de valores y significados que legitiman la organización y reproducción del poder social.

La subversión ética de la realidad, entonces, equivale a crear una situación de ruptura en la dimensión subjetiva de la misma. Para Gramsci, esto equivale a crear una situación de “catarsis”. Señala Gramsci: “Se puede emplear el término ‘catarsis’ para indicar el paso del momento meramente económico (o egoístico-pasional) al momento ético-político, es decir, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Ello significa también el paso de lo ‘objetivo a lo subjetivo’ y de la ‘necesidad a la libertad’. La estructura de fuerza exterior que subyuga al hombre, [y que] lo asimila [y] lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas” (Gramsci, 1975, 49).

La articulación de una “nueva forma ético-política” implica la transformación de lo existente. Lo viejo, en este sentido, es necesariamente la fuente de lo nuevo porque cualquier proyecto transformativo empieza con la identificación de aquellos aspectos de la realidad que se quieren cambiar, la definición de la nueva realidad que se quiere crear, y la identificación de aquellos aspectos de ésta que pueden servir de plataforma para su propia metamorfosis.

El inicio de este proceso es, casi siempre, un momento de “duda radical” frente a los valores institucionalizados de la sociedad (Bourdieu, 1999). Esta condición puede ser provocada por el descubrimiento o reconocimiento de las contradicciones que existen, o pueden existir, o pueden crearse discursivamente, entre el significado de los valores sociales dominantes, y la realidad que ellos representan o tratan de representar. Lo que en este libro se llama la subversión ética de la realidad, es un proceso orientado a visibilizar estas contradicciones.

La transformación de la realidad, entonces, parte necesariamente de la misma realidad que se trata de superar. De ahí que este proceso implique hacer uso de las representaciones discursivas que definen el sentido de la vida social, para cambiarlo. Implica, en otras palabras, hacer uso de los códigos y las visiones sociales que utilizan los miembros de una sociedad, para modificar su significado y el de la realidad. Vale la pena recordar a Octavio Paz cuando señala que las representaciones discursivas que usamos pueden funcionar como una prisión conceptual, o bien, como la plataforma a partir de la cual podemos hacer sentido del mundo para resignificarlo (ver Paz, 1990, 143-171).

Desde esta perspectiva, la efectividad de un discurso político transformativo no depende de su “objetividad”, ya que la realidad no existe fuera de los significados que le asignamos a ella. Depende de su autenticidad; es decir, de su capacidad para penetrar el imaginario colectivo de una sociedad, y hacer sentido de la forma en que los miembros de esta sociedad experimentan e interpretan sus propias acciones. Implica, en otras palabras, comprender las “autodescripciones” de los “agentes” y explicitar la red de *significados intersubjetivos* que forman la base de su praxis social (Taylor, 1983, 30). Supone, finalmente, aprender a hablar el lenguaje con el que los miembros de una sociedad hacen sentido de su existencia colectiva e individual, para con éste revelar las contradicciones que se esconden detrás del orden y de la moralidad social.

Como lo apunta Ángel Sáiz Saéz, comentando la obra pedagógica de Paulo Freire, la comunicación creativa y transformativa depende de que los signos que se usan para comunicarse, signifiquen algo común para todos los que participan en un proceso de cambio (Sáiz Saénz, 1999). Este lenguaje común es una condición necesaria para la articulación de un diálogo capaz de generar nuevas visiones ético-políticas, nuevas iniciativas sociales, y nuevas realidades.

El diálogo, entonces, constituye una forma de comunicación que va mucho más allá de simplemente transferir “ideas de un sujeto en otro” (Freire, 2006, 107). El diálogo es intercambio; es un proceso educativo de dos vías en el que los par-

ticipantes se transforman mutuamente, al mismo tiempo que transforman la realidad. Es, pues, la forma de comunicación opuesta al “modelo asimilacionista de comprensión” (Habermas, 1999, 43). La situación de diálogo, dice, Habermas, “en la que el oyente y el hablante, el interrogador que interpreta y el autor que responde (o su texto) se encuentran, se caracteriza por una simetría en las relaciones”. Y concluye: “Únicamente es posible el entendimiento entre partes que esperan poder aprender de las otras, y que en el intercambio de sus perspectivas de primera y segunda personas referidas recíprocamente al otro pretenden aproximar los diferentes horizontes de sus precomprensiones lingüísticas” (Habermas, 1999, 43-44).

El diálogo, entonces, no supone transmitir “un mensaje ‘salvador’, en forma de contenido que ha de ser depositado [en otras personas]”. Supone, dice Freire, establecer una relación simétrica con los demás para conocer “no sólo la objetividad en que se encuentran, sino la *conciencia* que de esta objetividad estén teniendo, vale decir, los varios niveles de percepción que tengan de sí mismos y del mundo en el que y con el que están” (Freire, 2006, 116). Esta forma de comunicación es la única que hace posible “la descodificación de una situación existencial concreta” y su transformación (Ibid., 130).

Un código, de acuerdo al diccionario de la Real Academia Española, es “un sistema de signos y de reglas que permite formular y comprender un mensaje” (Diccionario RAE, 2001). En este sentido, descodificar significa “aplicar inversamente las reglas de su código a un mensaje codificado para obtener la forma primitiva de éste” (Ibid.).

La descodificación de un sistema moral, desde esta perspectiva, implica visibilizar sus componentes, trazar su genealogía, e identificar la estructura jerárquica dentro de la que ellos se organizan y relacionan para, finalmente, revelar las tensiones y contradicciones que ellos generan.

La descodificación de la realidad, sin embargo, no es un fin en sí mismo. Debe concluir en la construcción de un nuevo orden; es decir, en la rearticulación del imaginario colectivo de la sociedad, organizado alrededor de un nuevo centro *normativo* de lo social.

## **11. Los códigos de la cultura latinoamericana**

Los valores que forman el imaginario colectivo de una sociedad necesitan ser categorizados para ser analizados. Es así que se puede hablar de cultura política, cultura económica y cultura religiosa, para hacer referencia a los signos y las reglas que transforman a los individuos en sujetos sociales disciplinados. En la mente de los individuos y en el imaginario colectivo de la sociedad, sin embargo, estas diferencias analíticas desaparecen porque lo religioso, lo político y lo económico forman parte de una totalidad en la que sus componentes se relacionan armónica o contradictoriamente, dependiendo de la forma en que ellos se interpretan y evalúan.

Entre los valores políticos democráticos, la ética cristiana de solidaridad, y los valores económicos del mercado, por ejemplo, existen profundas tensiones y contradicciones que la mente humana y los imaginarios sociales dominantes –al menos en la experiencia histórica del capitalismo– han podido relacionar y armonizar, de la misma forma en que la pintura cubista logra relacionar y armonizar representaciones provenientes de perspectivas que son diversas y hasta contradictorias. En el caso de la relación que existe hoy entre democracia, cristianismo y capitalismo en América Latina, se trata de una armonización perversa en la que la racionalidad del capital se ha logrado imponer sobre el sentido auténtico de la solidaridad cristiana, devaluándolo, oscureciéndolo, y desvirtuando su significado.

En este sentido se puede decir que el capitalismo y el cristianismo dominante han logrado establecer una relación de “afinidad electiva”, por encima de sus contradicciones. Las Iglesias han participado en la construcción de esta relación.

Weber, como se mencionó antes, hace uso del concepto de “afinidad electiva” para hacer referencia a situaciones en las que las ideas, la materialidad, y los hechos y las circunstancias de la historia, desarrollan relaciones de atracción y congruencia mutuas que pueden generar un nuevo orden material y cultural (ver Swatos, 1998, 163). En el caso de la relación entre capitalismo y protestantismo, la congruencia discursiva que se estableció entre el sentido de la predestinación calvinista, la ética de trabajo protestante, y la generación y acumulación de la riqueza, se impuso sobre la capacidad del mensaje cristiano para visibilizar la injusticia resultante de la acumulación capitalista, así como sobre las contradicciones que existen entre ésta y el sentido de la solidaridad.

La naturaleza de la relación –congruencia o incongruencia– entre los sistemas de valores religiosos, políticos y económicos de una sociedad depende en gran medida de la manera en que se devalúan o sobredimensionan los diferentes elementos normativos que forman parte de cada uno de estos sistemas. En otras palabras, entre lo político, lo económico y lo religioso puede darse una relación de “afinidad electiva”, basada en el sobredimensionamiento de aquellos elementos que son o pueden ser compatibles en estos tres sistemas culturales. En este sentido, la subversión ética de la realidad, implica reconstruir la historia de estas afinidades, identificar los sobredimensionamientos y devaluaciones que la hacen posible, y establecer otra forma de relación que, con otros sobredimensionamientos y otras devaluaciones, se traduzca en un nuevo “sentido común” y un nuevo ordenamiento social.

El discurso político y la teoría social juegan un papel central en la definición de la forma en que la sociedad percibe la relación entre las ideas que integran los diferentes sistemas de valores de una sociedad. Más concretamente, el discurso y la teoría social pueden enfatizar –como lo hace la teología de la



liberación— las incongruencias y contradicciones entre el cristianismo y el capitalismo. O pueden enfatizar —como lo hace el pensamiento económico del Vaticano— las relaciones de afinidad entre la lógica del mercado y la ética católica oficial.

En el *Catecismo de la Iglesia Católica*, por ejemplo, se aceptan como normales las “diferencias entre los hombres por lo que se refiere a la edad, a las capacidades físicas, a las aptitudes intelectuales, a las circunstancias de que cada uno se pudo beneficiar, a la distribución de las riquezas”. Para la Iglesia católica estas diferencias “pertenecen al plan de Dios” ya que “los ‘talentos’ no están distribuidos por igual” (Iglesia Católica, 1992, 432. Énfasis añadido).

La teología de la liberación, por otra parte, ofrece una visión de la “distribución de las riquezas” y de la desigualdad social en América Latina, en la que éstas aparecen como resultados de la opresión y de la explotación que padecen millones de latinoamericanos y latinoamericanas. Para Gustavo Gutiérrez, por ejemplo, “la pobreza material es un estado escandaloso” producto de la opresión y la injusticia de los poderosos (Gutiérrez, 2003b, 92-97). El pobre, desde esta perspectiva, no es alguien cuya condición material se deriva de una distribución celestial de “los talentos”. El pobre, para la teología de la liberación, es “el oprimido, el marginado por la sociedad, el proletario que lucha por sus más elementales derechos, la clase social explotada y despojada” (Ibid., 104).

La teología de la liberación intentó subvertir la interpretación oficial de la Iglesia católica. Fracásó, como se señaló antes, por ligar su suerte a la del marxismo revolucionario latinoamericano; pero también, por el ataque que sufrió por parte del Vaticano. En este ataque las autoridades de la Iglesia católica utilizaron su poder administrativo y legal pero, también, el poder de la palabra; es decir, usaron la argumentación para deslegitimar las interpretaciones religiosas que ofrecía la teología de la liberación. Así pues, mientras que la teología de la liberación hablaba de “pecados estructurales” para hacer referencia a las estructuras sociales injustas que generaban pobreza y desigualdad, el Vaticano, a través de su carta en-

cíclica, *Sollicitudo Rei Socialis* del 30 de diciembre de 1987, redujo la categoría de “pecado estructural” a una suma de pecados personales; es decir, de faltas individuales que solamente pueden superarse mediante la conversión espiritual de cada persona (Iglesia Católica, 1987).

La lucha discursiva por la definición del pecado era de fundamental importancia para el Vaticano. En ella estaba en juego una de las definiciones básicas del bien y del mal que forma parte del imaginario colectivo religioso de los y las latinoamericanas. Esta definición, además, trascendía lo estrictamente religioso. Si las estructuras de poder que sirven para reproducir el orden imperante en América Latina eran pecaminosas, la obligación del cristiano era luchar contra ellas. La recodificación del sentido religioso del pecado, entonces, podía ser el inicio del cambio de las relaciones de poder en las sociedades de la región.

## **La primacía de lo religioso**

Los valores religiosos cristianos son la base sobre la que se han construido las subjetividades políticas y económicas de la región. Esto no es un fenómeno estrictamente latinoamericano. La religión, como lo señala Paul Tillich, “es la sustancia de la cultura; y la cultura, la forma que adquiere la religión” (Tillich, 1964, 42). Todo modelo de orden social se nutre de una visión religiosa —explícita o implícita— de la historia.

La constitución de una cultura política y de una cultura económica latinoamericana —con todo y sus diferencias nacionales y sub-regionales—, tuvo lugar dentro del imaginario religioso que se construyó a partir de la Conquista. De esto se desprende que el desarrollo de los valores económicos y de los valores políticos de los Estados latinoamericanos, tuvo necesariamente que hacer uso del imaginario colectivo religioso de la región. El modelo de orden social impuesto por España y Portugal, por ejemplo, se justificó mediante invocaciones a la voluntad de un Dios que apoyaba la empresa conquistadora y colonizadora europea.

Lo cronológico, sin embargo, es apenas uno de los elementos que permite establecer la primacía de lo religioso en el imaginario colectivo de las sociedades latinoamericanas. La psicología, la sociología y la biología también aportan elementos de juicio que facilitan la comprensión del papel preponderante que juega lo religioso en el sistema de valores y significados de cualquier sociedad.

La psicología analítica de Karl Jung es especialmente relevante para entender este papel. Para Jung, “el inconsciente colectivo de la sociedad” representa el nivel de subjetividad en el que yacen los “arquetipos”, o “imágenes primordiales” de las que se derivan la conciencia de los individuos y la moralidad de la sociedad. Miguel de Unamuno hace referencia a este mismo fenómeno cuando habla de la “intrahistoria” como una dimensión sedimentada de “patrones de apercepción y conducta” que se transmiten a través del tiempo. Las religiones, desde esta perspectiva, son expresiones del inconsciente colectivo de la sociedad. Son, en otras palabras, proyecciones del inconsciente que adquieren objetividad al materializarse discursivamente (ver Jurkevich, 1991).

La forma en la que se materializan estas proyecciones religiosas está condicionada por el contexto socio-histórico y espacial dentro del cual se manifiesta la fuerza de los arquetipos que forman la “intrahistoria” de la humanidad. La visión de Dios que ofrece el Antiguo Testamento, por ejemplo, es diferente a la que ofrece el Nuevo Testamento. De igual forma, entre el Dios de la tradición judeo-cristiana y el de la musulmana existen importantes elementos comunes pero también diferencias que son, en gran medida, el producto de los contextos históricos y sociales dentro de los que se formulan las articulaciones discursivas básicas de la idea de Dios.

Así pues, las creencias y los valores que definen a las religiones del mundo son manifestaciones de los arquetipos que integran la intrahistoria de la humanidad. Son, desde una perspectiva sociológica, expresiones de lo que George Steinmetz llama “la cultura profunda”, para hablar de los valores pre-reflexivos que operan en el inconsciente de hombres

y mujeres que comparten un tiempo histórico y un espacio social (Steinmetz, 1999). Estos valores, señala Bourdieu, no funcionan en el ámbito de la conciencia. Son “disposiciones corpóreas” que no operan como “cálculos mentales” (Bourdieu, 1999, 53-75). Por eso pueden ser “irracionales”.

Las creencias religiosas, entonces, operan a un nivel cognitivo más profundo que las “ideologías”. Ellas son, señala Bourdieu, estructuras cognitivas que “se inscriben en el cuerpo a través de las historias colectiva (filogénesis) e individual (ontogénesis) de los miembros de una sociedad” (Ibid.).

La biología evolucionista, al igual que la psicología analítica y la sociología, también revela la existencia de una escala cognitiva dentro de la que las creencias religiosas ocupan un lugar primordial. Las ideas de Dios, señala Richard Dawkins, se han transmitido intergeneracionalmente durante miles de años y son fundacionales.

Dawkins hace uso del concepto “memes” para hacer referencia a la unidad “de transmisión cultural” responsable de la evolución de las ideas. Un meme es un “replicador” de valores y significados que funciona en forma similar a los replicadores biológicos que se conocen como “genes”. Los memes, entonces, pueden verse como los reproductores que hacen posible la transmisión intergeneracional de las proyecciones del inconsciente a las que hace referencia Jung.

No todos los memes, sin embargo, tienen la misma fuerza. Algunos logran sedimentarse por más tiempo que otros; es decir, algunos logran inscribirse y sobrevivir como estructuras cognitivas primarias en las mentes y los cuerpos de los individuos que integran una sociedad o una cultura. El meme Dios, dice Dawkins, es el más poderoso de todos. Desde su conocido ateísmo, Dawkins explica la naturaleza de esta fuerza: “Consideremos la idea de Dios. Ignoramos cómo surgió en el acervo de memes. Probablemente se originó muchas veces mediante ‘mutaciones’ independientes. En todo caso es muy antigua, ciertamente. ¿Cómo se replica? Mediante la palabra escrita o hablada, con ayuda de una música maravillosa y un arte admirable. ¿Por qué tiene un valor tan alto de supervi-

vencia? Recordemos que aquí el ‘valor de supervivencia’ no significa valor para un gen en un acervo génico, sino valor para un meme en un acervo de memes. La pregunta significa realmente: ¿Qué hay en la idea de un dios que le da estabilidad y penetración en el medio cultural? El valor de supervivencia del meme dios en el acervo ofrece una respuesta superficialmente plausible a problemas profundos y perturbadores sobre la existencia. Sugiere que las injusticias de este mundo serán rectificadas en el siguiente. Los ‘brazos eternos’ sostienen un cojín que amortigua nuestras propias insuficiencias y que, a semejanza del placebo de un médico, no es menos efectivo que éste por el hecho de ser imaginario. Éstas son algunas de las razones de por qué la idea de Dios es copiada tan prontamente por las generaciones sucesivas de cerebros individuales. Dios existe, aun cuando sea en la forma de un meme con alto valor de supervivencia, o poder contagioso, en el medio ambiente dispuesto por la cultura humana” (Dawkins, 1999, 189-201).

La biología evolucionaria, pues, al igual que la psicología analítica y la sociología, ofrece importantes explicaciones del peso preponderante que juegan los valores religiosos en el imaginario colectivo de la sociedad. A estas explicaciones científicas pueden añadirse las evidencias más obvias que arrojan los estudios de la relación entre la religión y la filosofía política occidental. De estos estudios se desprende que muchos de los principales conceptos y de las principales ideas políticas modernas tienen un origen religioso.

Para Carl Schmitt, por ejemplo, la figura del “legislador omnipotente” que ocupa un lugar central en la teoría del Estado moderno, se deriva de la idea del “Dios omnipotente” cristiano (Schmitt, 1985). El mismo Estado moderno y el principio de la soberanía que forma parte de su desarrollo, también han sido estudiados como creaciones políticas con profundas raíces religiosas. Esto es evidente en la filosofía política de Hobbes y en la de Locke, para citar dos ejemplos (ver Martinich, 2003; Waldron, 2002).

No debe sorprender, entonces, que la dimensión subjetiva de la realidad latinoamericana muestre el peso determinante que

en su formación han tenido las ideas de Dios propagadas por la Iglesia católica y otras Iglesias a través de más de cinco siglos. Tampoco debería ser controversial señalar, apoyados en Tillich, que la religión es la esencia de la cultura latinoamericana.

En las páginas siguientes se argumenta que la cultura religiosa que se ha institucionalizado en América Latina sirve de base a la cultura política y a la cultura económica de la región. Se argumenta, además, que a través de la historia de la región se ha formado una relación de afinidad electiva entre una tradición religiosa cristiana providencialista, una cultura política pragmática resignada, y los valores que justifican y legitiman la organización, funcionamiento y distribución del poder económico en sus diferentes versiones, incluyendo la neoliberal. La subversión ética de la realidad latinoamericana, entonces, implica la refundación de su base religiosa y, más concretamente, la rearticulación de la idea del Dios. El marxismo latinoamericano, por las razones que se han expuesto a través de este libro, ha sido incapaz de comprender esta realidad.

### **La moralidad religiosa latinoamericana**

Mariano Fazio Fernández señala que la “psicología colectiva” dentro de la que se desarrolló la conquista y colonización de América, se alimentó de “una cosmovisión cristiana del mundo y de la existencia humana, que ve a un Dios Providente que gobierna las cambiantes situaciones históricas” (Fazio Fernández, 1992, 610). Efectivamente, el providencialismo supersticioso e inquisitorial de la contra-reforma, dominó las visiones del poder y de la historia que los conquistadores y misioneros trasplantaron al continente americano.

El providencialismo, como se ha explicado antes, es un concepto teológico que expresa una visión de la historia de los individuos y de las sociedades como procesos gobernados por Dios, en concordancia con sus planes y propósitos (Hodgson, 1992). La Providencia, desde esta perspectiva, representa “el trabajo benéfico de la soberanía de Dios que dirige y dispone de todos los eventos [históricos y naturales] para

realizar los propósitos del bien y la gloria para los cuales fue creado el universo” (ver Ferguson y Wright, 1988).

Algunas visiones providencialistas presentan a Dios como una influencia histórica general. Este “providencialismo general” acepta y promueve la activa participación de la humanidad en la construcción de su historia. Dios, de acuerdo a esta visión, establece un marco de acción dentro del cual los individuos, las instituciones y las comunidades organizan el desarrollo y el sentido de la vida social. El “providencialismo meticuloso”, por otra parte, ofrece una visión de Dios como una fuerza que determina todos y cada uno de los aspectos de la historia de los individuos, las sociedades y el mundo (Hodgson, 1992).

El providencialismo meticuloso dominó la empresa conquistadora y se combinó con las cosmovisiones religiosas, mágicas y fatalistas dominantes en las sociedades precolombinas. Para los indígenas de América, el mundo y la existencia humana estaban regulados, hasta en sus más mínimos detalles, por fuerzas sobrenaturales a las que ellos debían obedecer. El providencialismo meticuloso, además, facilitó el desarrollo de las visiones premodernas del orden social, el poder y la historia que dominaron la experiencia colonial.

Después de la independencia de España, el providencialismo se mantuvo como uno de los elementos centrales de la teología católica imperante en América Latina. El pobre desarrollo cultural de la región en general, y del clero católico en particular, han facilitado la reproducción de esta visión hasta el día de hoy.

Es necesario señalar, sin embargo, que el peso del providencialismo varía de país a país y de sub-región a sub-región. Medido en términos de “religiosidad formal”, México y América Central constituyen la región más tradicional de América Latina. Los países del Cono Sur son los menos tradicionales, en tanto que los países de la región Andina se colocan entre los dos polos anteriores (Latinobarómetro, 2005).

Obviamente que esta clasificación no toma en consideración la tremenda fragmentación social y cultural que existe dentro de cada uno de los países latinoamericanos. Ésta se

traduce en la co-existencia, dentro de un mismo país, de sectores que en sus prácticas y pensamiento expresan diferentes grados y tipos de providencialismo.

En términos generales, sin embargo, el providencialismo que predomina en América Latina es el “providencialismo metódico” que se introdujo durante la Conquista. Este modelo, como se señaló antes, ofrece una visión de Dios como una fuerza todopoderosa y omnipresente que controla y administra todos y cada uno de los aspectos de la vida de los individuos y de la sociedad.

La antropología, la psicología social y la educación popular han mostrado el peso del providencialismo metódico en las sociedades de la región. La obra del psicólogo social Ignacio Martín-Baró, por ejemplo, muestra la tendencia del catolicismo tradicional latinoamericano a transformar la “docilidad” en una “virtud religiosa” (Martín-Baró, 1998). En el campo de la pedagogía y la educación popular, la obra de Pablo Freire revela cómo la “conciencia oprimida” de los latinoamericanos habita en un mundo mágico en el que las víctimas de la explotación interpretan su propio sufrimiento como un designio divino. La teología de la liberación también visibilizó el providencialismo, y lo combatió.

El soporte estadístico del providencialismo metódico latinoamericano es fragmentado, pero sólido. Algunos ejemplos: nueve de cada diez mexicanos creen en un Dios providencial y están predispuestos a pedir la intervención de la Virgen de Guadalupe o de algún santo para resolver sus problemas (Legorreta, 2003); un porcentaje más reducido de chilenos (59%) dice creer en milagros (Lehmann, 2002); en Nicaragua, un estudio publicado en 2002 señala que 79% de los entrevistados aseguraba que Dios, y no su voluntad personal, era la fuerza que determinaba el rumbo de su vida y de la historia (La Prensa, 2002).

Los estudios sobre el “catolicismo popular”, mayoritario en América Latina, también han revelado el peso dominante del providencialismo metódico en la región. La idea de un Dios que interviene en la historia a través de ángeles,



santos y fuerzas sobrenaturales para premiar y castigar a la humanidad es la esencia del “catolicismo popular” latinoamericano (Marzal, 2002, 393-408).

El pentecostalismo y el movimiento carismático han reforzado el peso del providencialismo meticuloso latinoamericano promovido históricamente por la Iglesia católica. Estos dos grupos perciben a Dios como una fuerza que controla minuciosamente el destino de los individuos y de la sociedad. Así pues, los creyentes pentecostales y carismáticos buscan la solución de sus problemas “fuera del espacio político real”; es decir, en un espacio metahistórico” en donde el devenir de la humanidad depende de “los designios insondables de la divinidad” (Martínez, 1989, 117-120).

La capacidad del pentecostalismo para intensificar el providencialismo tradicional latinoamericano se muestra con especial intensidad en el caso de Guatemala, el país de la región en donde este movimiento religioso ha desarrollado una mayor influencia. Timothy J. Steigenga (2005) señala que 88% de los protestantes guatemaltecos pentecostales afirma haber sido beneficiado con un milagro. Más de 70% de los católicos y hasta 64% de los que declararon no tener ninguna afiliación religiosa formal, afirmaron haber tenido este mismo tipo de experiencias.

Por su peso numérico y por su rápido crecimiento, el pentecostalismo y el movimiento carismático tienen la fuerza necesaria para intensificar el providencialismo en la cultura religiosa general latinoamericana. En 1970, la población pentecostal y carismática alcanzaba apenas 4.4% del total de América Latina. En 2005, esta cifra se había elevado a 28.01%. En 2006, 49% de la población en Brasil, 30% en Chile y 60% en Guatemala se declaró pentecostal o carismática (Pew Forum, 2006).

La capacidad que ha tenido la visión religiosa providencialista dominante en América Latina para reproducirse tiene múltiples causas, entre las que se destaca la debilidad de la cultura científica de la región. Francisco Piñón ilustra vívidamente esta debilidad: “Sólo el 20% de la población de la edad correspondiente accede a la universidad, mientras que en los

países desarrollados esta proporción alcanza, en promedio, el 50%. El porcentaje del PIB dedicado a la investigación y el desarrollo...en América Latina es de poco más del 0.5%. En la Unión Europea el porcentaje alcanza el 1.9% del PIB (y se ha fijado como meta global alcanzar el 3%), en Estados Unidos alcanza el 2.7% y en Japón el 3%. Dos terceras partes del presupuesto latinoamericano de [investigación y desarrollo] proceden de fondos públicos, mientras que en los países desarrollados provienen en mayor medida de la empresa privada...los exiguos recursos disponibles coexisten con un insuficiente número de científicos e investigadores: aproximadamente 260 mil en todo el Sur dedicados a tiempo completo y apenas 126 mil en toda América Latina. Esto equivale a la cuarta parte de los profesionales dedicados a la ciencia y la investigación en Europa Occidental” (Piñón, 2004, 35-36).

Cualquier esfuerzo para transformar la dolorosa realidad de la pobreza, la exclusión y la desigualdad social en América Latina, debe reconocer y aceptar la necesidad de promover el desarrollo de una cultura científica en la región. No es posible promover un modelo de organización social moderno –fundamentado en los principios de la libertad, la justicia y la igualdad social–, si no se transforma la cultura religiosa pre-científica que impera en América Latina. Más aún, no se puede generar un deseo y un esfuerzo para transformar la realidad social, si los hombres y las mujeres latinoamericanas no logran percibir la historia como un proceso que puede ser controlado por ellas mismas. Una sociedad que carece de cultura científica, como bien lo señala Edward O. Wilson permanece “atrapada en una prisión cognitiva”. Sin los instrumentos técnicos y sin el conocimiento científico necesario, afirma Wilson, “los miembros de esa sociedad son como peces que no carecen de inteligencia pero que viven en el fondo de un profundo y oscuro estanque. Se mueven agitados tratando de alcanzar el mundo de afuera, sin lograrlo. Entonces, inventan ingeniosos mitos y especulaciones sobre el origen del estanque en que viven, sobre el sol y el cielo en el mundo exterior y sobre el significado de su propia existen-

cia. Pero se equivocan siempre, siempre, porque el mundo es demasiado complejo para ser imaginado a partir de sus experiencias ordinarias” (Wilson, 1999, 49).

## **La cultura política pragmática resignada**

La visión providencialista de Dios imperante en América Latina, induce a millones de hombres y mujeres de la región a aceptar que sus destinos individuales y sociales están determinados por fuerzas ajenas a su voluntad. Esta visión ha contribuido a generar una cultura política que se puede denominar “pragmática-resignada”.

El pragmatismo resignado constituye una forma de percibir la realidad social como una condición histórica determinada por fuerzas ajenas al pensamiento y a la acción individual y social. Desde una perspectiva pragmática-resignada, lo políticamente deseable debe subordinarse siempre a lo circunstancialmente posible. La política, en otras palabras, se concibe como la capacidad para ajustarse a la realidad del poder; es decir, para “atemperarse a las circunstancias” (ver Pérez-Baltodano, 2003).

El pragmatismo resignado se refleja con claridad en las clases populares. La pobreza y los bajos niveles de educación que afectan a la gente pobre promueven conductas visiblemente pasivas y fatalistas frente a la desigualdad, la corrupción y hasta los embates de la naturaleza (ver Ortega Hegg, 1999).

Sería un error, sin embargo, asumir que el pragmatismo resignado no afecta a las élites latinoamericanas. Ellas gozan de sus privilegios, pero no son capaces de expandir el horizonte de su realidad, lo que implica desarrollar y aprovechar todo el potencial económico de sus propias sociedades. Se puede decir, haciendo uso de una expresión de Gabriel García Márquez, que a pesar de su riqueza, son “inferiores a su propia suerte” (García Márquez, 1995).

En un discurso pronunciado durante su mandato como presidente del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Enrique Iglesias ilustraba la cultura política de las élites la-

tinoamericanas cuando lamentaba su tendencia a “tolerar” la pobreza, la ineficiencia y el subdesarrollo (Iglesias, 2001). La “tolerancia” de las élites económicas a la que hace referencia Iglesias es correlativa con la aversión al riesgo económico y político. Los capitalistas latinoamericanos han defendido la economía de mercado, pero nunca se han atrevido a asumir los riesgos que implica promover la organización de verdaderos ambientes competitivos para la expansión y el desarrollo de los mercados de la región. La mayoría de los grupos económicos que hoy apoya el libre comercio neoliberal lo hace de la mano del capital transnacional.

De la aversión al riesgo económico de las élites latinoamericanas se deriva su resistencia a facilitar la democratización de las relaciones entre el Estado y la sociedad en la región. Prefieren operar con Estados que pueden ser colonizados por sus intereses —como en el caso de los Estados de tradición corporativista del Cono Sur—, o con Estados que pueden ser manipulados directamente para reproducir la desigual distribución de la riqueza y del poder —como en el caso de los Estados de tradición oligárquica dominantes en América Central (ver Nun y Lattuada, 1991). Los llamados procesos de democratización que vienen desarrollándose en América Latina desde hace veinte años, no han cambiado la mentalidad dependiente de los empresarios latinoamericanos, ni su inclinación a apoyarse en el Estado, ni su “tolerancia” con relación a la pobreza y la desigualdad social en la región (ver PNUD, 2004).

La izquierda latinoamericana no ha sido inmune al pragmatismo y a la resignación. En la izquierda gobernante hoy, por ejemplo, el pragmatismo resignado se expresa en su tendencia a aceptar —implícita o explícitamente—, las reglas del neoliberalismo. Estas reglas están diseñadas para construir y reproducir el modelo de sociedad al que aspiran los socios nacionales latinoamericanos del capitalismo global.

El pragmatismo resignado de la izquierda latinoamericana está asociado a la crisis teórica del marxismo y a la ausencia de un pensamiento político alternativo al modelo neoliberal imperante. En ausencia de un pensamiento propio,

la izquierda gobernante ha terminado internalizando la moralidad dominante en las sociedades de la región.

En resumen, la indiferencia de las élites, el fatalismo de las masas y el atemperamiento político de la izquierda, expresan un sentido de irresponsabilidad ante la historia. Esta actitud puede calificarse como “premoderna”, no porque exista una progresión histórica unilineal que coloca a las sociedades del mundo en una escala de desarrollo liderada por los países del Norte, sino porque el pragmatismo resignado latinoamericano se asemeja a la cultura social que prevaleció en Europa durante la mayor parte de la Edad Media. En la Europa medieval, la historia era percibida como un proceso gobernado por Dios y la Fortuna. La modernidad implicó el surgimiento de una nueva cosmovisión que le permitió a la humanidad asumir el derecho y el deber de participar en la construcción de la historia. Promover esta cosmovisión, para consolidar una modernidad auténticamente latinoamericana, es uno de los principales retos que enfrenta cualquier proyecto de transformación social en la región.

## **La moralidad del mercado**

Sobre el providencialismo religioso y el pragmatismo resignado dominantes en América Latina se montan hoy los valores del neoliberalismo. El neoliberalismo es una forma especial de capitalismo, un modelo de relaciones entre el Estado, el mercado y la sociedad, que intensifica la racionalidad instrumental del mercado hasta convertirla en el eje normativo rector de toda la vida social. Este modelo se ha institucionalizado alrededor del mundo, a pesar del inmenso costo humano que ha generado y a pesar de las crisis que ha sufrido.

La racionalidad del mercado se manifiesta en un conjunto de políticas que favorecen la liberalización del comercio, la liberalización de los mercados -incluyendo los mercados de trabajo-, la privatización de los activos del Estado, la reducción del papel social del Estado, y otros. La lógica dentro de la que se organizan estas políticas es ciega a muchas de las más impor-

tantes dimensiones y expresiones de la injusticia y la desigualdad social en la región.

La racionalidad del mercado se ha logrado imponer como el marco de valores dentro del que las sociedades del mundo de hoy tienden a definir el papel del Estado y los límites de la democracia. Así pues, la bondad o maldad de una política o acción estatal se establece, cada vez más, en función de su impacto en el mercado. Las implicaciones que estas acciones y políticas tienen para la justicia social, y para la promoción del bien común, no forman parte de la problemática que aborda la racionalidad y la moralidad del mercado. Por esto es que el neoliberalismo latinoamericano ha podido celebrar los logros macroeconómicos que favorecen el desarrollo del capital, independientemente del costo humano que las medidas que típicamente se utilizan para consolidar estos logros —achicamiento del gasto social, debilitamiento de los derechos laborales, etc.— impone sobre los sectores sociales más débiles y vulnerables de la región. El neoliberalismo se ha institucionalizado, precisamente porque a pesar de su brutal costo social, aparece hoy como un orden cuasi-natural que empuja a muchos a pensar que no existe más alternativa que aceptarlo.

Así, cuando los partidos de izquierda de la región alcanzan el poder, se ven empujados a actuar como legitimadores y hasta como defensores del modelo neoliberal que atacaban desde la oposición. Lo legitiman cuando tratan de “humanizarlo”. Legitiman este modelo, cuando, parafraseando a Foucault, se ven obligados a discutir la realidad, desde la verdad que imponen y reproducen las estructuras de poder neoliberal. La fuerza del neoliberalismo, entonces, no puede medirse por los niveles de protesta que éste genera, sino por la capacidad que muestra este sistema para mantener la protesta popular y la fuerza de la izquierda latinoamericana dentro del sistema de normas, valores, procesos y estructuras creadas por el capital.

Resumiendo, la racionalidad del mercado neoliberal se ha incorporado al sistema de valores políticos y religiosos latinoamericanos, estableciendo relaciones de afinidad electiva

que, casi siempre, terminan reforzando las peores dimensiones de los valores del mercado, los valores religiosos y los valores políticos que integran el imaginario colectivo de los países de la región. El individualismo exacerbado que promueve el capitalismo neoliberal, por ejemplo, es compatible con la tradicional actitud de indiferencia que forma parte de la cultura y conducta pragmática resignada de las élites latinoamericanas. En este caso, el neoliberalismo simplemente refuerza y legitima una actitud cultural tradicional. Por otra parte, la idea de un Dios que lo decide todo se ha convertido en un disfraz conveniente para ocultar el funcionamiento de la “mano invisible” del mercado. Ésta, con su dedo índice señala quién come y quién no come, quién vive y quién muere en el mundo globalizado de hoy.

La escisión entre la historia y la humanidad que provoca la idea de un Dios providencial, induce a millones de latinoamericanos y latinoamericanas a aceptar que sus destinos individuales y sociales son determinados por fuerzas ajenas a su voluntad. Esta idea genera las condiciones mentales y culturales apropiadas para aceptar el poder de cualquier otra fuerza externa que, al igual que Dios, se presenta como omnipotente. Una mente que ha sido condicionada a aceptar las decisiones de un Dios impredecible que castiga a la humanidad con hambre, terremotos y enfermedades, es una mente preparada a aceptar la realidad de un poder que, como el del mercado global, premia o castiga en función de una lógica que es inmune a la voluntad humana.

## 12. El humanismo materialista cristiano

Para subvertir la moralidad dominante en América Latina, es necesario rearticular la idea de Dios en el imaginario colectivo de las sociedades de la región. Es necesario humanizar el cristianismo y poner la idea de Dios, como lo propusiera Tomas Jefferson en su tiempo, al servicio de la sociedad. Después de todo, como se lee en el evangelio de Marcos, el sábado fue hecho para la humanidad, y no la humanidad para el sábado. Esta es una tarea política y revolucionaria.

Humanizar el cristianismo y la idea de Dios implica promover una reversión en la relación que existe hoy entre la materialidad de la vida social latinoamericana, y las subjetividades religiosas dentro de las que ésta se desarrolla. En la actualidad, la cultura religiosa condiciona la realidad material y el sentido que ella adquiere en la mente de los miembros de las sociedades de la región. Humanizar el cristianismo latinoamericano supone recodificar la moralidad religiosa dominante en la región para subordinarla a las exigencias del desarrollo social. Supone, en otras palabras recuperar el sentido que tuvo el mensaje cristiano de solidaridad y amor al prójimo antes de que la ortodoxia se impusiera sobre la ortopraxis, antes de que el cristianismo fuera despolitizado.

La humanización del cristianismo y de la idea de Dios debe evitar dos peligros: la trampa de un humanismo cristiano idealista basado en imágenes y formas platónicas de lo que significa ser un “buen hombre” y una “buena mujer”; y la



trampa de un humanismo materialista que niegue la dimensión trascendente del ser humano. Las expresiones de esta dimensión son muchas. La idea de Dios es una de ellas.

Para evitar las trampas mencionadas, este libro propone una visión ética que se identifica con el nombre de *humanismo materialista cristiano*. Esta visión constituye un eje de referencia normativo para evaluar y redefinir la moralidad dominante en la sociedad latinoamericana de hoy. Es, en otras palabras, una perspectiva ética que puede servir para descodificar y recodificar el sentido de la realidad social actual.

El humanismo materialista cristiano, entonces, puede verse como la articulación discursiva de un nuevo “centro normativo de lo social” que puede servir para revelar las tensiones y contradicciones potenciales que se esconden en el imaginario social latinoamericano. Esta visión debería ser capaz de promover una situación de “catarsis” y, también, la construcción de nuevas iniciativas sociales (Gramsci, 1975, 49).

El humanismo materialista cristiano no es una doctrina religiosa. Es, simplemente, una posición ética que, como se muestra más adelante, está enraizada en la filosofía cristiana. Esta posición puede adoptarse a partir de la fe o de la razón. En otras palabras, puede aceptarse como parte de una obligación con Dios, o como parte de una obligación con la humanidad. Se puede, entonces, aceptar el humanismo materialista cristiano creyendo en Jesucristo, hijo de Dios; o, simplemente, aceptando como válidos los principios humanistas enunciados por Jesús, el hombre de Nazareth.

La íntima y compleja relación entre el “amor al prójimo” y el “amor a Dios” que se expresa en la humanización de Dios —o lo que es lo mismo, en la divinización de la humanidad en la persona de Jesús—, se perdió cuando la institucionalización del cristianismo abrió una brecha entre una humanidad empequeñecida y un Dios omnipotente y caprichoso del que dependía cada cosa y cada momento de la historia de los individuos y de la sociedad. Esto creó una crisis permanente de seguridad en la humanidad.

Así pues, a lo largo de la Edad Media, los rezos que imploraban la intervención milagrosa de Dios en la historia, se confundían con los conjuros y las invocaciones con los que los hombres y las mujeres de esta época intentaban sobrevivir los retos y los peligros del “universo mágico” europeo. Con el desarrollo de la razón, la magia y la religión perdieron su fuerza y fueron gradualmente desplazadas para dar lugar al posicionamiento del ser humano como el eje organizador de la realidad (Wilson, 2000). Es en estas circunstancias que surge el humanismo: una respuesta a la visión providencialista de Dios y al fatalismo y al sentido mágico de la vida europea.

El desarrollo de la razón fue facilitado por la reaparición en el siglo XII de la obra de Aristóteles. Antes de este trascendental evento, la filosofía de Platón era dominante por sus congruencias con el cristianismo de la época; es decir, por las coincidencias que existían entre la visión platónica de la verdad como un arquetipo eterno y universal que la mente podía captar mediante el pensamiento y la reflexión, y la idea de Dios como una representación abstracta y omnipresente del bien y del mal (ver Rubenstein 2003).

La filosofía de Aristóteles, por otra parte, ofrecía una visión de la realidad basada en la experiencia. Con el desarrollo de la capacidad humana para conocer y controlar la realidad material, la visión aristotélica empezó a reflejar, más adecuadamente, el sentido que iba adquiriendo la vida humana durante este período. Así pues, la filosofía de Aristóteles sirvió para confirmar y validar la experiencia histórica de la sociedad europea. Esta experiencia, a su vez, confirmó y validó la filosofía aristotélica. Eventualmente se consolidó una relación de afinidad electiva entre el pensamiento y la realidad. La visión del mundo que se generó a partir de esta relación, promovió una nueva idea de Dios y, más concretamente, nuevas interpretaciones de la relación entre Dios, la historia y la humanidad. En esta nueva relación, la humanidad adquirió gradualmente la confianza para controlar su destino.

El humanismo –como representación de esta nueva “fe secular”– alcanzó un punto crucial en el Renacimiento. Du-

rante este período histórico, la humanidad logró elevarse a la condición de co-partícipe de la creación del mundo y de su historia. Este reacomodo se expresó, entre otras formas, en la pintura que, durante este período, resaltó y celebró la figura humana que había permanecido aplastada por la imagen de un Dios omnipotente y omnipresente en la pintura medieval.

Las letras también expresaron –y celebraron– la nueva percepción de la relación entre Dios, la historia y la humanidad. A finales del siglo XV, Giovanni Pico della Mirandola proclamaría y celebraría la visión humanista renacentista en su *Oración por la Dignidad del Hombre*. Dice esta oración: “Cuando Dios ha completado la creación del mundo, empieza a considerar la posibilidad de la creación del hombre, cuya función será meditar, admirar y amar la grandeza de la creación de Dios. Pero Dios no encontraba un modelo para hacer al hombre. Por lo tanto se dirige al prospecto de criatura, y le dice: No te he dado una forma, ni una función específica, a ti, Adán. Por tal motivo, tú tendrás la forma y función que desees. La naturaleza de las demás criaturas la he dado de acuerdo a mi deseo. Pero tú no tendrás límites. Tú definirás tus propias limitantes, de acuerdo a tu libre albedrío. Te colocaré en el centro del universo, de manera que te sea más fácil dominar tus alrededores. No te he hecho ni mortal, ni inmortal. Ni de la tierra, ni del cielo. De tal manera, que tú podrás transformarte a ti mismo, en lo que desees. Podrás descender a la forma más baja de existencia, como si fueras una bestia. O podrás en cambio, renacer mas allá del juicio de tu propia alma, entre los más altos espíritus, aquellos que son divinos” (della Mirandola, 1948).

En su oración, Govanni Pico della Mirandola expresó el optimismo de su época, al mismo tiempo que contempló la posibilidad de que la nueva libertad alcanzada por la humanidad pudiese terminar en una pesadilla. ¿Podía la humanidad divorciarse de la idea de Dios como norma para el ordenamiento de la vida social? ¿Podía la experiencia convertirse en la fuente de las definiciones del bien y del mal?

En el siglo XVI, marcado por enormes transformaciones en los campos de la ciencia, la teología, la tecnología, la

economía y las exploraciones geográficas, Ignacio de Loyola hizo eco de los temores de della Mirandola. Su respuesta, dice Peter-Hans Kolvenbach, no fue rechazar la fe en la humanidad para moldear y controlar su destino, sino buscar una síntesis del cristianismo y del humanismo para evitar una separación entre lo sagrado y lo terrenal. En este sentido, el humanismo de Loyola, “tenía un sesgo muy claro, que lo distanciaba de otros humanismos de carácter más secular” (Kolvenbach, 2003).

El humanismo y la fuerza de la razón se consolidaron en los siglos XVII y XVIII, como las bases de una nueva fe en la capacidad de la humanidad para controlar su destino social. La revolución francesa, en 1789, reforzó y universalizó esta nueva fe, ya que contribuyó a cambiar la relación entre lo normativo –las definiciones del bien y el mal– y la realidad material de la humanidad. Más concretamente, lo normativo empezó a subordinarse a las necesidades y las aspiraciones existenciales de la sociedad. Cambió el peso de lo divino, eterno y absoluto, frente a lo humano, inmediato y concreto.

El pensamiento de Marx es producto de la consolidación del humanismo europeo. Su obra fue condicionada por una cultura que celebraba la capacidad del ser humano para construir el cielo en la tierra.

El humanismo de Marx, sin embargo, es radicalmente materialista porque no simplemente trata de balancear la relación entre lo humano y lo divino, sino que busca poner fin a la idea de Dios. De ahí su condena a la religión: “Cuanto más pone el hombre en Dios”, dice Marx en sus *Manuscritos Económico-Filosóficos*, “tanto menos guarda en sí mismo” (Marx, 1844).

Para Marx, cualquier fuerza que negara la posibilidad de que el ser humano asumiera la responsabilidad de construir su propia historia era condenable y debía ser neutralizada. Así, Marx estableció paralelos entre la enajenación económica y la religiosa: “Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la

actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo" (Ibid.).

El siglo XIX de Marx también fue el escenario de "la muerte de Dios". La dramática declaración de Friedrich Nietzsche, expresó la soledad del ser humano en un momento en el que tanto la fe en la capacidad creadora y estabilizadora de la razón, como la autoridad de la teología cristiana para darle sentido a la vida y a la historia, habían perdido fuerza. En *El Anticristo*, Nietzsche condena la ortodoxia cristiana y proclama que el verdadero cristianismo es un modo de *ser*: "La misma palabra 'cristianismo' es un malentendido; en el fondo, no hubo más que un solo cristiano que murió crucificado. Lo que a partir de entonces se llamaba evangelio era ya lo contrario de aquella vida: una 'mala nueva', un *disangelia*. Es absurdamente falso considerar como rasgo distintivo del cristiano una 'fe', acaso la fe en la redención de cristo; sólo es cristiana la *práctica* cristiana; una vida como la que vivió el que murió crucificado...tal vida es todavía hoy factible, y para determinadas personas hasta necesaria: el cristianismo verdadero, genuino, será factible en todos los tiempos...no una fe, sino un hacer, sobre todo un no hacer muchas cosas, un *ser* diferente" (Nietzsche, 1999, 39).

La muerte de Dios proclamada por Nietzsche, adquirió un sentido estremecedor con el holocausto del pueblo judío. Así, en pleno siglo XX, las palabras de della Mirandola van a asaltar la conciencia de la humanidad: "Podrás transformarte a ti mismo, en lo que desees. Podrás descender a la forma más baja de existencia, como si fueras una bestia. O podrás en cambio, renacer mas allá del juicio de tu propia alma, entre los más altos espíritus, aquellos que son divinos" (della Mirandola, 1948).

Frente a "la muerte de Dios", el teólogo católico Jacques Maritain reafirmaría la necesidad de mantener el reacomodo humanista entre lo sagrado y lo secular ya que el regreso al Dios medieval significaba la muerte de la razón. La absolutización de la razón, sin embargo, podía terminar en la divinización de la humanidad, con los peligros que mostraba

el totalitarismo. Ante esta encrucijada, Maritain propuso que la razón científica, las cosas temporales y la sociedad civil mantuvieran su autonomía, pero reconociendo la fuerza normativa de la fe cristiana: “Considerando al humanismo occidental en sus formas contemporáneas aparentemente más emancipadas de toda metafísica de la trascendencia, salta a la vista que si en él subsiste un resto de concepción común de la dignidad humana, de la libertad, de los valores desinteresados, es la herencia de ideas antiguamente cristianas y de sentimientos antes cristianos, hoy secularizados. Entiendo que el humanismo liberal apenas es ya otra cosa que trigo esterilizado, o pan de almidón. Y contra ese espiritualismo materializado poco tiene que esforzarse el materialismo activo del ateísmo” (Maritain, 1999, 30-1). La propuesta de Maritain, entonces, fue un “humanismo integral” en el que se reconcilian la dimensión espiritual y la dimensión material de la humanidad (Maritain, 1999).

El trabajo filosófico y teológico de Maritain tuvo un impacto considerable en América Latina. Su pensamiento sirvió de inspiración para la organización de partidos y organizaciones que trabajaron para transformar el cristianismo en una fuerza “inspiradora” de la política y de la acción del Estado. La *democracia cristiana* y el *social cristianismo*, sin embargo, terminaron acomodando los principios del cristianismo a las exigencias de las estructuras de poder secular que dominaban el quehacer de las sociedades capitalistas de la región.

El jesuita filósofo y paleontólogo Pierre Teilhard de Chardin también hizo un esfuerzo para evitar una escisión entre lo sagrado y lo secular. Más concretamente, planteó que la realidad está compuesta de dos esferas: la esfera de la verdad celestial y la esfera de la verdad terrenal. La verdad celestial es revelada. La verdad terrenal es descubierta. Ambas, sin embargo, están relacionadas. Para Teilhard de Chardin, “La verdad que Cristo representa no puede ser deducida de este mundo pero tampoco está separada de este mundo. La verdad revelada “consolida, prolonga y completa el trabajo de la razón” (Teilhard de Chardin, 1968, 58).

Para muchos, Teilhard de Chardin ofrece una visión panteísta del mundo. El panteísmo propone que no existe una diferencia entre la naturaleza y Dios. Dios y la naturaleza forman parte de un todo. La filosofía de Spinoza es un ejemplo clásico de esta visión y una de las principales fuentes de inspiración de Teilhard de Chardin.

En su “estudio preliminar” del *Tratado Teológico-político* y del *Tratado Político* de Baruch Spinoza, Enrique Tierno Galván señala que Spinoza fue el primer teólogo occidental que ofreció una visión despersonalizada de Dios y una visión teológica de la persona humana. Tierno Galván interpreta y sintetiza la visión spinoziana en las siguientes palabras: “Si Dios es la naturaleza, cada humano es una expresión directa de lo divino y la *religatio*, el modo peculiar de estar la criatura vinculada a su creador, se convierte en la simple ligazón con uno mismo, en cuanto uno mismo es Dios. Por este camino, la conciencia religiosa se convierte en conciencia de la vida como supremo bien, y las connotaciones éticas se orientan según pide la vida de la especie, y no según pide la doctrina revelada a nuestro alcance de un ser trascendente y lo que de su voluntad podemos analógicamente descubrir” (Tierno Galván, 1996, x).

Para Tierno Galván, “el punto máximo” de la interpretación de Spinoza fue Feuerbach, “y la cúspide de la posible absorción teológica del spinozismo en un materialismo espiritualista, el padre Teilhard de Chardin” (Ibid., xv). En efecto, las similitudes entre Spinoza y Teilhard de Chardin son significativas. Dice Teilhard de Chardin en palabras que podrían haber sido escritas por Spinoza: “Se miren como se miren las cosas, el universo no puede tener dos cabezas, no puede ser ‘bicéfalo’. Por sobrenatural que sea, por consiguiente, al final de la operación sintetizante reivindicada por el dogma para el Verbo encarnado, no podrá ejercerse en divergencia de la convergencia natural del mundo, tal como lo hemos definido más arriba. Centro universal ‘crístico’, fijado por la teología, y Centro universal cósmico, postulado por la antropogénesis: ambos focos, a fin de cuentas, coinciden (o, por lo menos, se

superponen) necesariamente en el medio histórico en que nos encontramos situados. Cristo no sería el único motor, la única salida del universo, si el universo pudiera, de una forma cualquiera, agruparse, incluso en un grado inferior, fuera de él. Cristo, más aún, se encontraría aparentemente en la incapacidad física de centrar en sí mismo, sobrenaturalmente, al universo, si éste no hubiera ofrecido a la Encarnación un punto privilegiado donde todas las fibras cósmicas, por estructura natural, tienden a reunirse” (Teilhard de Chardin, 1964, 23).

La visión de Teilhard de Chardin también puede caracterizarse como *panenteísta*. El panenteísmo sostiene que Dios está en todas las cosas, pero sin identificarse con ellas ya que las trasciende. El panenteísmo, entonces, es diferente del panteísmo. En el panteísmo, como se mencionó antes, el mundo y Dios coinciden.

El humanismo del teólogo protestante Paul Tillich, otro de los grandes pensadores cristianos del siglo XX, también se basa en una separación de las esferas de lo sagrado y lo secular. Tillich, sin embargo, al igual que Maritain y Teilhard de Chardin, percibe estas dos esferas como interconectadas: “El reino de Dios conecta a la historia con su plena realización. Este reino no pertenece completamente a otro mundo. Existe en la permanente lucha contra lo antidivino en la historia, en la continua transformación de las formas de existencia [humanas] en formas de anticipación o realización del Nuevo Ser; la historia es la historia de la salvación” (Tillich, 1961, 307).

Hans Küng también ha resaltado la presencia de lo divino en la humanidad y en la historia. Para él, Dios existe en el plano de lo sagrado como la expresión máxima de la justicia, la solidaridad, la responsabilidad social y el amor. Dios, desde esta perspectiva, es norma y fuente de inspiración en la lucha de la humanidad para construir un destino digno para todos. No debe existir, por lo tanto, ninguna contradicción entre el sentido de Dios, y el de la historia de la humanidad. Creer en Dios es creer en la humanidad y ser cristiano es creer en un Dios encarnado en el drama histórico de ésta. El cristianismo, desde esta perspectiva, es la expresión de un “humanismo radical” (Küng, 1976, 31).



En el siglo XX latinoamericano, el humanismo cristiano tuvo su principal expresión en la teología de la liberación. Esta teología, como se mencionó antes, constituyó un reto frontal a la visión religiosa providencialista latinoamericana articulada y reproducida por la Iglesia católica y otras Iglesias.

La teología de la liberación humanizó el cristianismo, situándolo dentro del espacio histórico latinoamericano y haciéndolo expresar y representar las necesidades y aspiraciones concretas de los oprimidos. En otras palabras, enraizó la “doctrina revelada” en la realidad, combinando así la ortodoxia con la ortopraxis cristiana. En esta relación, dice Gustavo Gutiérrez, “el criterio de discernimiento viene de una fe vivida y compartida en comunión eclesial” (Gutiérrez, 2003c, 40). La teología, entonces, debía subordinarse a la realidad para servir a la humanidad.

La teología de la liberación, pues, rechazó las interpretaciones idealistas del cristianismo. Propuso, más bien, repetir el ejemplo de Jesús, quien a partir de una posición ética trascendente y a la vez enraizada en la condición humana de su pueblo, desafió la moralidad del poder en el nombre de Dios. El sentido de la ética encarnada de Jesús la expresa Gustavo Gutiérrez en las palabras siguientes: “En Jesús encontramos a Dios, en la Palabra humana leemos la palabra del Señor, en los acontecimientos históricos reconocemos el cumplimiento y la Promesa ...ese es pues el círculo hermenéutico fundamental: del ser humano a Dios y de Dios al ser humano, de la historia a la fe y de la fe a la historia, de la palabra humana a la Palabra del Señor y de la Palabra del Señor a la palabra humana, del amor fraterno al amor del Padre y del amor del Padre al amor fraterno, de la justicia humana a la santidad de Dios y de la santidad de Dios a la justicia humana. La teología, inteligencia de la fe, está animada por la voluntad de ayudar a vivir según el Espíritu” (Gutiérrez, *Ibid.*, 43-4).

La teología de la liberación humaniza, y al hacerlo, existencializa el cristianismo y la idea de Dios. Expresa, pues, una ética práctica inspirada en la idea de un Dios personificado en Jesús: un Dios humano. El Dios encarnado en Jesús,

como lo señalara Dietrich Bonhoeffer antes de la teología de la liberación, “estaba allí”, viviendo una íntima relación con hombres y mujeres que compartían un tiempo histórico y un espacio social (see Rasmussen, 1999, 218). Esta especial relación entre Dios y la humanidad, dice William Temple, hace del cristianismo “la más materialista de las religiones” (Temple, 2003, 478).

## **El humanismo materialista cristiano**

De este breve repaso pueden derivarse los tres elementos fundamentales del humanismo materialista cristiano que se propone en este libro como una ética para subvertir la moralidad dominante en América Latina. El primero de estos elementos –el humanismo–, expresa la convicción de que el objetivo principal de cualquier sistema social –el Estado, el mercado, la sociedad en general– debe ser la defensa y promoción de la dignidad humana. La condición humana, desde esta perspectiva, depende exclusivamente de los esfuerzos de los individuos que forman parte de cada comunidad.

El segundo elemento –el materialismo–, representa el principio fenomenológico que establece que la mente, es una mente encarnada en el drama existencial de hombres y mujeres que comparten un tiempo y un espacio determinado (ver Merleau-Ponty, 1964). Las ideas que produce la mente, por lo tanto, no son independientes de la realidad que ellas tratan de representar y ordenar. La inteligencia que genera estas ideas es una “inteligencia histórica”; es decir, situada en un tiempo y un espacio social determinado (Ellacuría, 1972, 384). Este principio, por lo tanto, rechaza la pretensión idealista que se expresa en la defensa de arquetipos normativos universales de organización social que se imponen sobre la realidad, aplastando o ignorando su facticidad, heterogeneidad y especificidades.

El principio materialista, sin embargo, no niega la posibilidad ni la necesidad de promover visiones universales del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, de lo moral y de lo inmoral. Estos universalismos deben construirse desde abajo;

es decir, deben ser el resultado de coincidencias articuladas políticamente a partir del reconocimiento de las múltiples y diversas aspiraciones y necesidades de la humanidad.

Desde esta perspectiva, el sentido humanista de la salvación que es compatible con el humanismo materialista cristiano no se traduce en una fórmula única para toda la humanidad. “La universalidad de la oferta de salvación”, dice Habbermas analizando la obra de J.B. Metz, es una “‘invitación’ dirigida, que ha de acreditarse prácticamente”; es decir, que debe responder a la condición material y existencial específica de cada sociedad (Habbermas, 1999, 98). Desde esta perspectiva, la promesa de justicia implícita en la salvación cristiana, adquiere una relevancia universal solamente cuando el sentido de la justicia que la orienta responde a las injusticias de cada pueblo, en el orden y con las prioridades que demanda cada sociedad.

Finalmente, el tercer elemento —el cristianismo— en el humanismo materialista cristiano, expresa el reconocimiento de que esta doctrina funciona como la matriz dentro de la que se ordena el sentido de la realidad latinoamericana. La ética humanista que aquí se propone, por lo tanto, tiene sus raíces en esta matriz y se forma a partir de una evaluación crítica de los códigos que la integran.

La subversión ética de la moralidad dominante en América Latina supone la descodificación y reconstrucción de esta matriz cultural para hacerla más humanamente auténtica y relevante. Este proceso de descodificación y reconstrucción solamente puede lograrse a partir de los valores cristianos que forman parte del imaginario colectivo de la región. En otras palabras, debe articularse haciendo uso de las representaciones religiosas que expresan el contenido de este imaginario.

Jesús impulsó la moralidad de su sociedad haciendo uso de los principios esenciales de la justicia, el amor, el respeto y la dignidad que formaban parte del imaginario del mundo judaico al que él mismo perteneció. Pablo flexibilizó estos principios para ajustarlos al significado que ellos tenían más allá del espacio geográfico en el que predicó Jesús. Ni

Jesús ni Pablo, pues, inventaron una visión ética a partir de un punto cero. Ambos usaron, redefinieron y revitalizaron el sentido de los principios que formaban parte del sistema cultural de las sociedades en las que predicaron.

### **Humanismo materialista cristiano, marxismo, y existencialismo**

El humanismo materialista cristiano es compatible con el humanismo materialista de Marx porque, como lo señala Erich Fromm, la obra de Marx “expresa una preocupación por el alma del hombre, articulada en un lenguaje filosófico en vez de un lenguaje teológico” (Fromm, 1971, 63). El humanismo de Marx, dice Rodolfo Mondolfo, es “un humanismo de inspiración moral” con “raíces históricas” (Ibid., 18).

En este sentido, el humanismo materialista cristiano comparte con el marxismo una visión trascendente de la humanidad. Sobre la facticidad de la historia, los hombres y las mujeres tratan de imponer un sentido a su existencia individual y social. La lucha de Marx contra cualquier forma de enajenación –independientemente de su profundo ateísmo– es una muestra de su voluntad por encontrar y crear un sentido digno y justo para el ser humano, la sociedad y la historia. Este componente ético, dice Tomás Moulián, ayuda a entender “que las luchas de Marx y del marxismo [hayan tenido] un aura pues eran puestas en escena como superación altruista de la lógica instrumental del poder sin objetivos o de los chatos intereses corporativos, encarnados en el economicismo” (Moulián, 2000, 24).

El sentido trascendente de la visión filosófica y sociológica de Marx se pierde cuando la voluntad humana aparece subordinada a una lógica histórica ineludible. Se recupera, cuando se abandona, en las palabras de Leonardo Paggi, todo tipo de “superstición economicista” que niega o desvalora el papel de la ética en la construcción y transformación social de la realidad (Paggi, 1977, 50).

El materialismo trascendente del humanismo materialista cristiano coincide también con la visión ética y filosófica

existencialista que supone que ser humano es participar en la creación de un sentido para la vida individual y social. “Estamos condenados a ser libres”, dice Sartre; es decir, cada persona está condenada a definir lo que quiere ser porque no existe una verdad objetiva que pueda ayudarlo a definir lo que es y lo que puede ser. “El hombre” dice Sartre, “es lo que quiere ser, el hombre es lo que hace” (Sartre, 1984; 2004, 341-368).

Para vivir auténticamente, agrega Sartre, el individuo debe ejercer su libertad y decidir qué hacer con su vida tomando en consideración su doble esencia animal y trascendente. Cualquier intento de aferrarse a una de éstas ignorando la otra constituye un acto de “mala fe” que degenera en inautenticidad (Sartre, 1984, 86-116).

Se comete un acto de mala fe, cuando se evade la obligación que tiene todo ser humano de ejercer su libertad refugiándose, por ejemplo, en el argumento de que no se puede hacer nada más que vivir la materialidad del poder, “siguiendo la corriente”, e ignorando la fuerza de la razón.

Pero también es inauténtico, dice Sartre, refugiarse en un idealismo que ignora la facticidad de la existencia humana; es decir, que ignora la realidad del poder, y la materialidad, las circunstancias y los retos concretos de la historia. Constituye un acto de mala fe, pues, desvirtuar la idea de la trascendencia para ignorar las difíciles decisiones que se deben tomar frente a la realidad. Desde esta perspectiva, el apego a una espiritualidad religiosa que separa al ser humano de las obligaciones y responsabilidades que le impone su medio natural y social, constituye un ejemplo de mala fe.

La mala fe de la que habla Sartre, pues, expresa irresponsabilidad frente a la historia y, más concretamente, frente a la obligación del ser humano de participar en la definición del sentido de ésta. Desde esta perspectiva, el providencialismo mágico y el pragmatismo resignado dominantes en la cultura religiosa y la cultura política latinoamericana expresan inautenticidad y mala fe.

Kierkegaard también señaló que la vida ética implica asumir la responsabilidad de definir y decidir una posición

ética frente a la moralidad existente. Para acercarse a Dios, señalaba el pensador danés, el individuo debe enfrentar, en cada momento de su vida, la disyuntiva que se expresa en el título de su obra “Esto o lo otro” (Kierkegaard, 1946). Escoger entre “esto y lo otro” es definir una posición con relación al bien y al mal. Es, en otras palabras, decidir “éticamente”.

Frente a las decisiones éticas que para Kierkegaard deben formar parte de la condición de cada persona, se contraponen las decisiones “estéticas” con las que los individuos también pueden definir el sentido de su existencia. Se puede, entonces, vivir “éticamente” o “estéticamente” (Ibid., 106-107). Una decisión estética, es una decisión pragmática; es decir, guiada por la conveniencia. Una decisión ética, por otra parte, es una decisión que se toma en función de valores sustantivos que se adoptan, libremente, como normas de vida estables.

Practicar una ética humanista, materialista y cristiana, supone decidir frente a la moralidad que impone el poder. Supone, además, abandonar la idea del Dios que lo decide todo, para asumir la responsabilidad que tiene cada persona de convertirse en la Providencia que define el futuro y el sentido de la historia y de la realidad, a partir de una formulación discursiva de la verdad.

“Lo que se exige al cristiano”, dice Jacques Maritain, “es que intervenga en el destino del mundo...como un agente...servidor de la Providencia divina”. Ser cristiano, desde esta perspectiva, es imitar el ejemplo de Jesús quien se convirtió “en la Providencia de Dios” para luchar por una visión ética del mundo y de la historia (Maritain, 2003). Esta lucha no tiene fin. Es, un laberinto de laberintos. “El cristiano”, entonces, “no podría pedir –ni proponer como fin de su actividad temporal– un advenimiento definitivo de la justicia, la paz y la felicidad” (Maritain, 2003).

Tillich también rechaza la idea de la omnipotencia que presenta a Dios como el centro causal de la historia. La “omnipotencia” de Dios, para Tillich, significa otra cosa. Significa una convicción: la convicción de que ni las estructuras sociales ni la fuerza de la naturaleza pueden impedir el triun-

fo de la idea del bien y de la justicia que se expresa en la idea de Dios. Es en este sentido que Tillich interpreta las palabras del profeta Isaías (Isaías, 40) cuando habla a los exiliados en Babilonia y les dice que ni el poder de los imperios puede impedir que ellos logren alcanzar el destino histórico que Dios ha querido para ellos. De igual forma interpreta las palabras de Pablo (Romanos, 8), cuando éste se dirige al pueblo para decirle que ningún poder –humano o celestial–, puede separarlos del Amor de Dios (Tillich, 1964, 128-9; 1948, 104-7).

Para Tillich, entonces, la historia es un proceso que se orienta a la consumación del Reino de Dios, no porque lo dirija una fuerza suprahistórica o sobrenatural, sino por la fuerza de la voluntad y la responsabilidad de la humanidad de luchar contra cualquier forma de maldad y de injusticia aquí en la Tierra. Dios, desde esta perspectiva, “no pertenece enteramente a otro mundo, sino que forma parte de la lucha permanente contra lo antidivino en la historia” (Adams, 1961, 307).

En Tillich, pues, la idea de la Providencia se convierte en una fuerza humana inspirada en el sentido ético que para los cristianos encierra la idea de Dios, y en la convicción de que “todas las cosas trabajan por el bien, por el bien último, el amor eterno y el Reino de Dios.” Dice Tillich: “La fe en la Divina Providencia es la fe en que nada puede prevenir que no hagamos realidad el sentido último de nuestra existencia. La Providencia no significa un plan divino mediante el cual todo está mecánica y eficientemente predeterminado. Por el contrario, la Providencia significa que en cada situación existe una posibilidad creativa y salvadora que no puede ser destruida por nada. La Providencia significa que las fuerzas demoníacas y destructivas que operan dentro de nosotros y en el mundo no pueden nunca controlarnos completamente y que el lazo que nos conecta con Dios no puede ser destruido” (Tillich, 1948, 106-7).

Esta misma visión humanista de la Providencia la expresó José Martí en América Latina. Para él, la Divina Providencia no es una fuerza separada de la humanidad. Es, más bien, la fuerza que impulsa a la humanidad a imponerle un sentido

al sinsentido de la historia. Dice Martí, “la voluntad es la ley del hombre: la conciencia es la penalidad que completa esta ley. El ser tiene fuerzas, y con ellas el deber de usarlas. No ha de volver a Dios los ojos: tiene a Dios en sí: hubo de la vida razón con qué entenderse, inteligencia con qué aplicarse, fuerza activa con qué cumplir la honrada voluntad. Todo en la tierra es consecuencia de los seres en la tierra vivos. Nos vamos de nosotros por inexplicable lucha hermosa pero mientras en nosotros estemos, de nosotros brota la revelación, la enseñanza, el cumplimiento de toda obra y ley. La Providencia para los hombres no es más que el resultado de sus obras mismas: no vivimos a merced de una fuerza extraña” (Martí, 2003, 124-5).

Martí reafirma el papel protagonista de la humanidad en la creación de su historia, sin rechazar su dimensión trascendental. Rechaza, en otras palabras, la visión del Dios providencial, sin rechazar la idea de Dios como la representación del bien absoluto. En *El Presidio Político en Cuba*, Martí señala: “Si existiera el Dios providente, y lo hubiera visto, con la una mano se habría cubierto el rostro, y con la otra habría hecho rodar al abismo aquella negación de Dios. Dios existe, sin embargo, en la idea del bien, que vela el nacimiento de cada ser, y deja en el alma que se encarna en él una lágrima pura. El bien es Dios. La lágrima es la fuente de sentimiento eterno. Dios existe, y yo vengo en su nombre a romper en las almas españolas el vaso frío que encierra en ellas la lágrima” (Martí, 2007).

El Dios de Martí, entonces, no interfiere con la humanidad sino como expresión y representación de una fuerza y un norte ético. Es por esto que, como dice Elena Rivas Toll, en la obra del gran humanista cubano “no se encuentra una profunda teorización o conceptualización de Dios, pero sí importantes reflexiones”. Y agrega: “Un Dios supremo, trascendente e infinito pero al mismo tiempo integrado a la realidad, que sufre, lucha y libera al hombre de sus cadenas. Ese es el Dios de Martí” (Rivas Toll, 2007).

Maritain, Tillich y Martí, entonces, plantean la necesidad de transformar la idea de la Providencia Divina en una fuerza humana para hacer el bien. Esta transformación cons-



tituye un acto de fe. No de una fe religiosa –en el sentido convencional de la palabra–, y mucho menos supersticiosa. La humanización de la idea de la Providencia demanda lo que Karl Jaspers llama una “fe filosófica”. Esta fe se nutre de la convicción de que para vivir plenamente como seres humanos, es necesario trascender la facticidad de la historia, y decidir éticamente frente las opciones que ofrecen el mundo y la sociedad (ver Ehrlich, 1975).

La dimensión trascendente de esta fe se expresa en la certeza de un futuro de justicia construido por la humanidad a través de la historia (Goldmann, 1964, 90-92). Construir e internalizar esta certeza, dice Lucien Goldmann siguiendo a Pascal, equivale a hacer una “apuesta” que nace del “corazón” (Ibid.). En ella se funden “el riesgo, la posibilidad del fracaso y la esperanza del éxito” (Goldmann, 1994, 245).

En el mismo espíritu de Goldmann, Tomás Moulián señala que “el fundamento del socialismo no hay que buscarlo en la ciencia, entendida como “el campo de los juicios de hechos empíricamente verificables” (Moulián, 2000, 16). El socialismo se debe construir por razones éticas y morales. Su construcción parte de un acto de fe en la posibilidad de superar los límites que impone la realidad del capital.

Esta fe –o pasión, como la llamó Kierkegaard– se nutre pues, del impulso que nos empuja, o nos debe empujar, a imponer un sentido ético a los hechos y las circunstancias –la facticidad– que marcan el paso del tiempo. Para Paúl Tillich, hablando como cristiano, este impulso debe trascender hasta el mismo Dios del teísmo. Para él, el valor que se necesita para decidir éticamente debe derivarse del “Dios que está por encima de Dios” (Tillich, 1966, 186-190). Esto que parece un juego de palabras, es un esfuerzo discursivo para expresar la infinitud del acto de la trascendencia mediante el cual, el ser humano, colocado en el plano de su imperfección, intenta organizarse éticamente para vencer el desorden de las opiniones y el caos de la pasión (ver Bedolla, 2004). Es mediante “un salto de fe” que el ser humano “conversa con los dioses” (Kierkegaard, 1946b, 116-133; Voegelin, 1974, 252). Y es a través

de esta conversación que el hombre y la mujer se convierten en copartícipes de la creación y en arquitectos de su historia. La “fe filosófica”, desde esta perspectiva, equivale al “mito” del que hablaba Mariátegui como el horizonte necesario de la política y de la teoría social. Un “mito” que debe ser evaluado y reconstruido para evitar que el sueño de la razón siga produciendo monstruos.

En conclusión, el principio fundamental del humanismo materialista cristiano es la responsabilidad que tiene cada ser humano de enfrentar los retos de la sociedad y de la historia. Esta responsabilidad se expresa en la valoración crítica y el posicionamiento ético de cada persona frente a la moralidad de su tiempo. El posicionamiento ético del individuo, sin embargo, debe socializarse para crear lo que Moulián llama “una fuerza histórica” (Moulián, 2000b, 88).

El valor de la democracia radica, precisamente, en la capacidad de este sistema para facilitar el ejercicio de la razón y la ética *individual* en forma *colectiva*. Esto permite articular consensos articulados alrededor de un “centro normativo de lo social”.

### 13. La democracia: una perspectiva humanista, materialista y cristiana

En términos operativos, la democracia es un modelo de relaciones entre el Estado y la sociedad que le otorga a la ciudadanía un grado de control sobre la gestión estatal. En este sentido, la calidad *formal* de la democracia puede medirse en función de la capacidad que tienen los individuos que integran una sociedad, para participar políticamente en la elección de sus gobernantes y en la definición de las prioridades y las acciones del Estado.

Las necesidades y las aspiraciones de una sociedad, sin embargo, son siempre contradictorias. La manera en que cada sociedad democrática enfrenta estas contradicciones define la calidad *sustantiva* del sistema político y, más concretamente, del consenso social que sirve de fundamento a cualquier democracia.

El teórico liberal Robert Dahl explica el crucial papel que juegan los consensos sociales en el funcionamiento de las democracias: “A lo que nos referimos cuando hablamos de ‘política democrática’ es, simplemente, la nata. Es la manifestación de conflictos superficiales. Antes de los procesos políticos democráticos, debajo de ellos, alrededor de ellos, restringiendo estos procesos y condicionándolos, existe un consenso entre una porción importante de los miembros políticamente activos de la sociedad. Sin este consenso los procesos electorales democráticos pueden tener un efecto negativo, ya que tienden a facilitar el fraccionamiento social, o simplemente, a legalizar divisiones existentes” (Dahl, 1956, 150).

El consenso dentro del que se organiza democráticamente una sociedad es, invariablemente, la expresión de una moralidad social en la que se integran un conjunto de valores económicos, políticos y religiosos institucionalizados. Esta moralidad define la forma en que se distribuyen los costos y beneficios que genera el balance de poder entre los diferentes sectores que integran la sociedad.

Una moralidad determinada por los intereses del sector capitalista de la sociedad, por ejemplo, priorizará los valores del mercado y responderá al imperativo de la competitividad y la eficiencia empresarial sacrificando, cada vez que sea necesario, los derechos laborales y otros derechos que limitan el “libre mercado”. Por otra parte, un consenso social determinado por una moralidad humanista, materialista y cristiana, tendría que transformar el Estado y el mercado en variables dependientes del imperativo de la justicia, la libertad y la igualdad social. Tendría, en otras palabras, que hacer efectivo el principio cristiano que dice que “el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana”.

Es importante señalar que un consenso social no se articula para borrar las tensiones y contradicciones que forman parte de la vida social. Se articula para organizarlas en función de una visión ética de la historia y de la sociedad que se impone como hegemónica. El concepto de “hegemonía”, en este sentido, hace referencia al poder cultural que ejercen democráticamente los sectores sociales que logran controlar las estructuras de poder de una sociedad.

Un consenso hegemónico, pues, es una estructura de dominación. El concepto de dominación hace referencia a la existencia de un poder que ha logrado transformarse en autoridad; es decir, que ha logrado transformar la fuerza en derecho y la obediencia en un sentido de obligación ciudadana (Rousseau, 1968, 52). La palabra “consenso”, entonces, no sugiere la aceptación consciente, activa y voluntaria de un modelo de orden social. Esta palabra simplemente indica que en las sociedades que funcionan dentro de un consenso legiti-

mado, el orden no se reproduce, fundamentalmente, mediante la fuerza, sino a través de la aceptación implícita o explícita de ciertas premisas, reglas y consecuencias sociales.

Desde esta perspectiva, un sistema democrático debe promover y defender las libertades individuales dentro del marco de un contrato social en el que se expresa la idea del “bien común”. El bien común es, al igual que los “consensos sociales”, la expresión de una visión hegemónica del poder y de la sociedad. Esta idea no debe glorificarse, como tiende a hacerlo el discurso liberal; pero tampoco deben trivializarse o ignorarse, como lo ha hecho el pensamiento marxista latinoamericano. El bien común expresa una moralidad social que, al hacerse dominante, se materializa en un balance de poder que puede significar la diferencia entre la vida y la muerte para muchas personas. Así, por ejemplo, a pesar de las limitaciones sociales, políticas y económicas que sufren las comunidades indígenas en Canadá, sus miembros gozan de mayor protección contra el poder coercitivo del Estado, y contra las injusticias y las arbitrariedades del mercado, que los pueblos indígenas de un país como Guatemala. La diferencia en estos dos casos la determina, fundamentalmente, el nivel y la efectividad relativa de los derechos ciudadanos en los que se expresa y se hace operativa la moralidad que sirve de centro normativo al bien común en cada sociedad.

La subversión ética de la realidad latinoamericana implica la recodificación del sentido abstracto e idealista de las democracias existentes, para promover la humanización y la existencialización de los consensos hegemónicos dentro de los que operan. Implica revelar las profundas contradicciones que se derivan de la relación entre cristianismo, democracia y capitalismo en las llamadas sociedades democráticas de la región. Supone, finalmente, recristianizar el cristianismo oficial, humanizando la idea de Dios que domina el imaginario social latinoamericano.

La situación de catarsis que puede derivarse de este proceso debería crear las condiciones para el desarrollo de una democracia humanista, materialista y cristiana que se

exprese en estructuras efectivas de derechos ciudadanos, y que responda a la especificidad histórica de cada sociedad y, más concretamente, a las necesidades y aspiraciones más urgentes de éstas. Las democracias de los países del Norte, y las estructuras de derechos ciudadanos sobre las que se sostienen, son precisamente expresiones legales e institucionales de la manera en que cada uno de estos países ha resuelto las tensiones y contradicciones entre el principio de la justicia y el de la libertad.

T. S. Marshall, para citar el ejemplo de Inglaterra, identifica tres tipos de derechos en la evolución de la ciudadanía en este país: derechos civiles, derechos políticos y derechos sociales. Estos tres tipos de derechos pueden representarse gráficamente en una serie de círculos concéntricos. Cada círculo representa la articulación de un nuevo consenso hegemónico sobre la relación entre el principio de la justicia y el de la libertad, la ampliación de espacios públicos relativamente independientes del Estado, y la institucionalización de un nuevo marco de derechos ciudadanos. Es posible, entonces, visualizar un primer círculo concéntrico como la representación del surgimiento e institucionalización de los derechos civiles en el siglo XVIII; un segundo círculo, como representación del surgimiento e institucionalización de los derechos políticos en el siglo XIX; y, un tercer círculo, como representación del surgimiento e institucionalización de los derechos sociales en el siglo XX (Marshall, 1965).

A través de este proceso histórico, el desarrollo del principio de la ciudadanía —que se inspira en la idea de la igualdad—, estuvo acompañado por el desarrollo de un sistema económico capitalista basado en el principio de la libertad individual que genera incertidumbre y desigualdad. Como resultado de este doble desarrollo, el Estado fue perdiendo la capacidad de imponer su voluntad sobre la sociedad, en ausencia de “prácticas institucionalizadas de negociación” (Mann, 1989, 113-114). De esta manera se llegó a establecer lo que David Held llama “una relación de congruencia” entre los que hacen las políticas públicas y los que las reciben

(Held, 1991, 198). Esta relación constituye una de las premisas fundamentales del sistema de gobierno democrático. La democracia, así conceptualizada, otorga a los miembros de la sociedad una importante cuota de poder para controlar su destino individual y social.

## **Democracia y derechos ciudadanos en América Latina**

Hablar de la construcción de un consenso social hegemónico fundamentado en una visión humanista, materialista y cristiana, es hablar de la articulación y legitimación de un modelo de relaciones entre el Estado y la sociedad que se orienta a favorecer las principales aspiraciones y necesidades de los miembros de una comunidad nacional. El *principio material* para el ordenamiento de lo social, articulado por Enrique Dussel, puede servir para evaluar la calidad sustantiva de este modelo. Apunta Dussel: “Debemos operar siempre para que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de toda institución (micro o macro), de todo ejercicio delegado del poder obediencial, tengan siempre por propósito la producción, mantenimiento y aumento de la vida inmediata de los ciudadanos de la comunidad política”. De esta forma, continúa, “la acción política y las instituciones podrán tener pretensión política de verdad práctica, en la subesfera ecológica (de mantenimiento y acrecentamiento de la vida en general del planeta, en especial con respecto a las generaciones futuras), en la subesfera económica (de permanencia y desarrollo de la producción, distribución e intercambio de bienes materiales) y en la subesfera cultural (de conservación de la identidad y crecimiento de los contenidos lingüísticos, valorativos, estéticos, religiosos, teóricos y prácticos de las tradiciones culturales correspondientes)” (Dussel, 2006, 74).

Se puede decir, entonces, que si los niveles de participación ciudadana en el control del Estado es la medida de la calidad operativa del sistema democrático, “la satisfacción de las necesidades de la corporalidad viviente de los ciudadanos

(ecológicas, económicas y culturales)” sería la medida de la calidad ética de este sistema. Solamente mediante la inclusión de esta dimensión ética, continúa Dussel, se puede probar “como hecho empírico el logro de la pretensión política de justicia del gobernante” (Ibid., 75).

La humanización y existencialización de la idea de la democracia que se expresa en la propuesta de Dussel no puede depender de la voluntad de los gobernantes. Una democracia humanista, materialista y cristiana solamente puede lograrse mediante el desarrollo de estructuras efectivas de derechos ciudadanos, y de consensos normativos capaces de reproducir y ampliar estos derechos. Estas estructuras y estos consensos deben servir para crear una relación de dependencia entre el Estado y la sociedad que le permita a ésta, y sobre todo a los sectores menos privilegiados, domesticar las prioridades de los gobiernos y las políticas del Estado.

Sobra señalar que la condición de los derechos ciudadanos en América Latina es lamentable, y que la meta de existencializar y humanizar la democracia aparece aún muy distante en el horizonte político de la región. En su informe del año 2004 titulado *La democracia en América Latina: Hacia una democracia de ciudadanos y ciudadanas*, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) ofreció un preocupante panorama del estado de lo que esta organización define como la “ciudadanía integral” en nuestro continente: el pleno reconocimiento de la ciudadanía política, la ciudadanía civil y la ciudadanía social.

El informe señala que aunque en los últimos años se ha avanzado en el funcionamiento electoral y en las reformas constitucionales de apoyo a la democracia, “persisten serias deficiencias respecto del control que podrían ejercer los ciudadanos de la acción estatal”. Señala, además, que la “representación de amplios grupos poblacionales es, en general, baja, y la asistencia a las urnas, irregular”.

Con respecto a la ciudadanía civil, el PNUD reconoce que se han dado “logros importantes en materia de legislación”. Expresa su preocupación, sin embargo, por “la escasa capacidad de los Estados para garantizar estos derechos en la práctica”.



Finalmente, el informe muestra la debilidad de los derechos sociales en América Latina: “Las tendencias halladas en relación con la ciudadanía social son realmente preocupantes y constituyen el principal desafío de las democracias latinoamericanas, porque, además, los grupos más excluidos del ejercicio pleno de la ciudadanía social son los mismos que sufren carencias en las otras dimensiones de la ciudadanía”. Y puntualiza: “Los problemas centrales en este plano son la pobreza y la desigualdad, que no permiten que los individuos se expresen como ciudadanos con plenos derechos y de manera igualitaria en el ámbito público, y erosionan la inclusión social” (PNUD, 2004).

Haciendo uso de datos estadísticos del 2003, este informe muestra que en 15 de los 18 países estudiados, más del 25% de la población vive bajo la línea de la pobreza y en 7 de ellos, el porcentaje se eleva a más del 50%. En total, en el año 2003, 225 millones de latinoamericanos y latinoamericanas eran pobres. La población indígena y las minorías raciales eran, como siempre, las más afectadas por la pobreza y la desigualdad. En Perú y Brasil 60% de los indígenas y de los afrodescendientes tenían ingresos que se situaban por debajo de la línea de pobreza (PNUD, 2004).

Las reformas del Estado impulsadas durante los últimos 25 años han afectado con especial dureza los derechos sociales de las mujeres. El Estado neoliberal, por ejemplo, ha descargado en las mujeres el cuidado de los enfermos. Un estudio de la CEPAL señala: “Para las mujeres la ciudadanía social mantiene una doble relación con el cuidado: son recipientes y proveedores de servicios de cuidado. Los hombres, por el contrario, son sólo receptores de cuidado, no otorgadores. Esta diferencia ha dado lugar a que, en situaciones históricas concretas, se institucionalicen formas distintas de ciudadanía social según género” (CEPAL, 2003).

Los derechos laborales de los trabajadores también han sido duramente afectados por la globalización neoliberal. El *Informe Anual sobre los Derechos Laborales* publicado por la Confederación Internacional de Organizaciones Sindicales

Libres (CIOSL), señala que las empresas multinacionales —especialmente las que operan en las zonas francas industriales y las explotaciones bananeras— obligan a los países del Sur a flexibilizar sus leyes laborales para reducir sus costos de producción y elevar su competitividad. En las zonas francas industriales de América Latina, agrega este informe, “cualquier intento de sindicalización es regularmente reprimido” (CIOSL, 2006).

El deprimente estado de los derechos ciudadanos en América Latina contrasta con la teoría y el discurso democrático que ha legitimado las transiciones políticas de los países de la región durante los últimos veinticinco años. Contrasta también con la condición de los derechos ciudadanos en las sociedades del Norte. A pesar de la embestida de la globalización neoliberal, estas sociedades todavía mantienen un grado de congruencia significativo con sus Estados; es decir, mantienen un importante nivel de control sobre la manera en que el Estado organiza sus prioridades y formula sus políticas y programas.

### **Derechos colectivos, derechos individuales y la lucha por la ciudadanía**

La lucha por los derechos ciudadanos en América Latina se ha visto entorpecida, entre otras cosas, por la manera en que la izquierda ha enfrentado las tensiones y contradicciones que pueden darse entre los derechos colectivos y los derechos individuales. Si la defensa de la justicia social ha sido la principal fortaleza del marxismo latinoamericano, su resistencia a aceptar el principio de las libertades y los derechos individuales como elementos fundamentales de una condición humana integral, ha sido una de sus principales debilidades. En gran medida, esto se debe a la devaluación que sufre la razón individual frente a la razón de “la historia” en las interpretaciones materialistas de la izquierda latinoamericana.

El marxismo latinoamericano ha preferido pensar la sociedad desde una perspectiva reduccionista que asume que

la promoción del binomio *derechos colectivos-justicia social*, es la variable independiente a la cual deben subordinarse –a cualquier costo– las libertades y los derechos individuales. Este reduccionismo se ha elevado con frecuencia a la categoría de dogma y ha degenerado en la violación de los derechos de millones de seres humanos en la China de Mao, en la Unión Soviética de Stalin y en la Camboya de Pol Pot, para citar algunos ejemplos.

La revolución cubana también ha mostrado que sus enormes y admirables logros sociales, han tenido como precio el sacrificio de los derechos individuales de los hombres y las mujeres de Cuba para asociarse políticamente, para expresarse con libertad y para condicionar –mejorándola– la acción del Estado. Lo que muestra el experimento cubano y la experiencia del fenecido socialismo real es que el marxismo ha sido incapaz de desarrollar el nivel de legitimidad política que se requiere para que el mantenimiento del orden no descansa en el uso de la coerción. Las razones de este fracaso no deben sobre-simplificarse. La ausencia en la historia del siglo XX de una verdadera democracia marxista que promueva la justicia social dentro de un marco de derechos y libertades individuales, no puede atribuirse, simplemente, a la “amenaza del capitalismo”, aún en el caso cubano, en donde esta amenaza ha sido constante y hasta criminal. Tampoco puede atribuirse al tiempo que se requiere para consolidar y legitimar un nuevo modelo de organización social.

Por supuesto que el capitalismo ha atentado y atentará siempre contra el socialismo. Por supuesto que Estados Unidos –como sociedad abanderada del capitalismo– ha conspirado y lo seguirán haciendo contra cualquier modelo de sociedad que intente competir con su propio modelo. Y por supuesto que la consolidación de cualquier sistema complejo de organización social y su legitimación son procesos de larga duración. Ninguna de estas cosas reduce la pertinencia de la pregunta: ¿Hasta qué punto ha sido el rechazo del marxismo a los derechos individuales –producto de la idea de una racionalidad supraindividual que mueve la historia– la causa de su

propia incapacidad para construir un modelo de sociedad que le permita consolidarse democráticamente en el poder?

Para despejar esta pregunta es importante hacer referencia al debate sobre la posición de Marx con relación a los derechos individuales. Para algunos autores —Steven Lukes, por ejemplo— Marx rechazó estos derechos por considerarlos “imaginarios” en sociedades divididas entre una clase que posee los medios de producción y otra que tiene que vender su trabajo para sobrevivir (Lukes, 1987). Marx los despreció —señalan estos mismos teóricos—, por ser expresiones del modelo de vida social burgués y, por lo tanto, por ser contrarios a las formas de solidaridad que demanda el socialismo.

Otros estudiosos del marxismo, sin embargo, señalan que Marx reconoció que ciertos derechos individuales eran compatibles con el socialismo. Jeremy Waldron (1987), por ejemplo, sugiere que es importante separar la visión de Marx con relación a los “derechos del hombre”, y su visión sobre los “derechos ciudadanos” en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* que proclamó la Revolución Francesa en 1789.

Los “derechos del hombre” fueron vistos por Marx como la legalización del “egoísmo”. En cambio, percibió los “derechos ciudadanos” como fuerzas positivas que contribuyen al sentido colectivo de la vida en sociedad. El derecho a la libertad de comunicación, por ejemplo, es indispensable para la construcción de aspiraciones y memorias sociales compartidas (Waldron, 1987, 7-25).

Independientemente de lo que Marx quiso decir o pensó —el tema de los derechos humanos y ciudadanos no es central en su obra—, las experiencias socialistas que han utilizado el marxismo como su justificación doctrinaria han rechazado y sacrificado los derechos individuales en nombre de los derechos colectivos y la justicia social. Este marxismo, como se ha explicado antes, ha asumido que la razón es una facultad colectiva e histórica que trasciende la capacidad de comprensión del ser humano concreto e individual. Desde esta perspectiva, “la historia” ha sido vista por la izquierda marxista

como un movimiento universal que, con vida y lógica propia, encarna una razón universal que sobrepasa el poder y el valor de la razón individual. Para este marxismo, la razón de esta “historia” se encarna colectivamente en la clase trabajadora. Esta visión le permitió a Stalin proclamar, por ejemplo, que no había actividad consciente de los trabajadores fuera de la influencia del Partido que supuestamente los representaba.

No cabe duda de que la relación entre los derechos colectivos y sociales –indispensables para alcanzar las metas de justicia que orientan la visión de la izquierda– y los derechos individuales –indispensables para la legitimación democrática del poder–, es tensa y puede llegar a ser contradictoria. Esta condición forma parte de eso que Kant llamó “la social asociabilidad del individuo” (ver Rossi, 2005).

Estas tensiones y contradicciones producen desconfianza en algunos defensores de los derechos individuales. Fernando Savater, por ejemplo, piensa que los esfuerzos por promover los derechos colectivos pueden convertirse en una manera de “desactivar los derechos individuales de la manera más honorable y discreta posible” (Savater, 2001, 60).

Otros, sin embargo, piensan que el temor de Savater no tiene sentido, porque consideran que los derechos colectivos son una extensión de los derechos individuales. Gurutz Jáuregui, por ejemplo, señala que el propósito de los derechos colectivos no ha sido otro que el de “complementar y perfeccionar los derechos individuales en su contexto social”. Y agrega: “El sistema liberal tuvo la gran virtud de crear y establecer normas dirigidas a proclamar y promover la autonomía de las personas otorgándoles, a través de la ciudadanía, la titularidad y el ejercicio de derechos subjetivos. Pero ello resultaba insuficiente. Las personas no eran ni son átomos aislados, sino que deben individuarse por vía de socialización. De ahí la necesidad de estructurar, junto a los derechos individuales, una serie de derechos colectivos. Primero fueron los derechos sociales y económicos gracias a la presión de la clase trabajadora; posteriormente, los derechos culturales; más recientemente, los llamados derechos de la tercera generación”. (Jáuregui, 2001, 60).

Se puede concluir que sin derechos colectivos la sociedad se estanca y hasta pierde su razón de ser. Peor aún, sin derechos colectivos, la sociedad sacrifica a todos aquellos hombres y mujeres que no cuentan con la capacidad real y efectiva para hacer valer su individualidad.

Al mismo tiempo, sin derechos individuales, la fuerza del individuo para decidir sobre su destino personal y social se ve limitada. Más aún, sin derechos individuales, el Estado, la revolución, los líderes revolucionarios, o los comités centrales, se convierten en los fétiches a los cuales el pueblo tiene que rendir culto para sobrevivir en un mundo en donde todo —la vida y la muerte, la pobreza y el bienestar— depende de una voluntad externa a la persona humana concreta e individual. En estas condiciones, el Estado, “la historia”, o “la revolución”, se convierten en versiones seculares de la idea del Dios providencial promovido por las Iglesias a través de la historia.

Reconocer el valor que tienen los derechos y las libertades individuales como la base indispensable de cualquier tipo de derecho social o colectivo, no es proponer el individualismo como una filosofía de vida para la organización de la sociedad; es, simplemente, reconocer el valor de la persona como la fuente de la razón y como la base real e indispensable de lo social. Es, finalmente, reconocer que la fuerza existencial que empuja a la humanidad a trascender su materialidad para imponerle un sentido a la historia es, fundamentalmente, una fuerza ética individual. Las articulaciones colectivas de esta fuerza son imprescindibles para la construcción de modelos de sociedad organizados alrededor de una ética humanista, materialista y cristiana. De ahí la importancia de la democracia como un mecanismo para la agregación e institucionalización de un “centro normativo de lo social”. No se puede, sin embargo, confundir la posibilidad de articular *políticamente* estas expresiones colectivas, con la existencia de una razón o una moralidad histórica que flota y se impone sobre los individuos, determinando su visión personal y social. Esta confusión, como se explicó en la primera parte

de este libro, forma parte de la visión marxista de la historia, como un proceso gobernado por una lógica predeterminada que se impone sobre los individuos y la sociedad.

En síntesis, un consenso democrático efectivo solamente puede construirse sobre la base de una estructura de derechos ciudadanos en donde los derechos colectivos operan como extensión y afirmación de los individuales. Tanto los derechos colectivos como los individuales son indispensables para el desarrollo de una ciudadanía integral compuesta no solamente por derechos civiles, políticos y sociales, sino también por otros derechos como los económicos y los culturales. Es importante señalar que estos derechos forman parte del *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (PIDESC) adoptado por las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966 y ratificado por 152 países. El PIDESC establece el “derecho a un nivel de vida adecuado (alimentación, vivienda, vestido, etc.), el derecho a la educación, el derecho al trabajo en condiciones justas y favorables, los derechos sindicales y de huelga, el derecho a la salud, un derecho a la seguridad y a los seguros sociales y también el derecho a participar en la vida cultural y a beneficiarse del progreso científico” (Naciones Unidas, 1966).

Por supuesto que los derechos económicos, culturales y sociales —mejor conocidos como DESCs— son letra muerta en la inmensa mayoría de los países latinoamericanos. Su existencia formal, sin embargo, debe ser aprovechada para realzar las contradicciones del modelo neoliberal, para desarrollar el poder de acción de la sociedad y, finalmente, para construir un consenso democrático con la fuerza necesaria para domesticar la acción del mercado. Los DESC, señalan un grupo de autores interesados en estos derechos, “aparecen como la posibilidad de incorporación de amplios sectores sociales no representados políticamente, como posibilidad de representación de una amplia mayoría hoy sin derechos que requiere la construcción de un Estado complejo. No estamos hablando de retorno al populismo, sino de un Estado de derecho, pero no vaciado de contenidos reales, de aspectos sustantivos; es

decir, estamos hablando de un Estado que genere también resultados económicos y sociales como garantía de los derechos de sus ciudadanos. El poder de desarrollo de la sociedad está marcado por la constitución de nuevos derechos; esto nos permitiría pensar en un modelo alternativo de reforma del Estado, distinto al neoliberal” (Canto, 2006, 56-7).

## **Los derechos y el mercado**

El rechazo tradicional de la izquierda latinoamericana a los derechos individuales también ha puesto un sello negativo a su visión del mercado y, por extensión, del derecho de propiedad privada. En este sentido, la izquierda ha asumido que el mercado es incompatible con un modelo de sociedad organizado para defender y expandir los derechos y la justicia para todos. Peor aún, ha asumido que aceptar la existencia del mercado y de la propiedad privada equivale a aceptar la lógica del capital como la racionalidad orientadora de la vida social.

Esta visión es fundamentalista y anacrónica. El desarrollo del capitalismo ha demostrado que no existe “el mercado”, sino diferentes modelos de relaciones entre Estado, mercado y sociedad. Esto se demuestra, por ejemplo, en las importantes diferencias que existen entre los modelos de relación entre el mercado, el Estado y la sociedad, en Canadá, Europa y los Estados Unidos. También en las diferencias que caracterizan y distinguen la función social del mercado en países como Uruguay y Guatemala. La diferencia entre todos estos modelos está en gran medida determinada por el desarrollo de los derechos ciudadanos en cada una de estas sociedades. En este sentido, un mercado organizado dentro de normas diseñadas para proteger el bien común, puede ser compatible con los principios de libertad, justicia e igualdad social que forman parte del humanismo materialista cristiano. Esto no niega la dificultad, como se muestra más adelante, que significa domesticar el mercado en el mundo globalizado de hoy.

El mercado puede definirse como una estructura de relaciones, transacciones, acuerdos e intercambios de bienes y



servicios entre compradores y vendedores. Originalmente, este concepto tuvo un sentido estrictamente espacial; es decir, hacía referencia al lugar en donde se reunían compradores y vendedores de bienes y servicios para negociar. En la actualidad, el concepto de mercado ha adquirido un sentido abstracto ya que la racionalidad del mercado se ha expandido hasta convertirse en una lógica totalizante que, como en el caso del neoliberalismo, amenaza con abarcar todas las esferas de acción individual y social.

La lucha contra la expansión de la lógica del mercado, sin embargo, no tiene que traducirse en una lucha contra el mercado en sí. La lucha contra el neoliberalismo y contra los excesos del capitalismo puede hacerse al mismo tiempo que se conservan los innegables beneficios que se derivan del mercado, y hasta del derecho a la propiedad privada como un factor de seguridad que le permite al individuo ejercer sus derechos frente al Estado. Se puede, en otras palabras, orientar la lucha contra el neoliberalismo hacia la “delimitación social del mercado”; es decir, hacia su enmarcamiento dentro de un sistema de normas y regulaciones que protejan los intereses de la sociedad (ver Guerreiro Ramos, 1981).

En otras palabras, la sociedad podría organizarse, como lo sugiere Juan Carlos Portantiero, como una “vasta red de instituciones que constituyen un sistema de distribución en el que se intercambian todo tipo de bienes, algunos intrínsecamente mercantiles y otros, como por ejemplo salud, educación, identidad nacional, ciudadanía, que no lo son” (Portantiero, 1994, 17). Este modelo de organización es diferente al neoliberal, ya que en éste se impone la racionalidad del mercado sobre todas las esferas de actividad social. Lo que propone Portantiero es, siguiendo a Norberto Bobbio, un “socialismo de los derechos” que se expresa institucionalmente en “una trama institucional en la que debería caber lo privado, lo estatal y sobre todo lo público como organizadores de las esferas particulares de distribución de los bienes” en una sociedad (Ibid.). Así pues, la democracia puede verse como un esfuerzo permanente para integrar lo privado, lo público y lo

estatal dentro de un consenso que represente con justicia, los derechos y las obligaciones de cada miembro y cada sector de la sociedad. Esto implica balancear la racionalidad instrumental del mercado, con una racionalidad sustantiva basada en una ética humanista, materialista y cristiana.

Puesto en otras palabras, una democracia humanista, materialista y cristiana debe promover la libertad de mercado dentro de límites diseñados para proteger el bien común. En sociedades dominadas por la pobreza y la desigualdad social, la definición del bien común tiene que tener como su objetivo principal la resolución del problema social de los más necesitados. Debe organizarse, en las palabras de Xabier Gorostiaga, alrededor de la “lógica de las mayorías” (Gorostiaga, 1981). Así lo establece la ética marxista. Así lo plantea la filosofía humanista. Así lo ordena la doctrina cristiana.

La visión económica que se deriva de una ética humanista, materialista y cristiana, entonces, es radicalmente diferente a la visión neoliberal. El neoliberalismo defiende la racionalidad instrumental del mercado como la lógica que debe definir la organización de la sociedad. Esta racionalidad es ciega ante la injusticia social, la degradación del ambiente y la pérdida de la dignidad humana. Por otro lado, desde una perspectiva humanista, materialista y cristiana, la bondad o maldad de una acción no se mide por sus resultados materiales, ni por su mayor o menor eficiencia, sino por su apego a principios fundamentales como la solidaridad y la justicia social. Así pues, mientras que dentro del marco de una racionalidad instrumental, la posibilidad de una vida digna depende de la capacidad del individuo para operar con éxito dentro del mercado, la ética humanista, materialista y cristiana establece que la dignidad de las personas es la variable independiente a la cual debe adaptarse la organización de la economía y la sociedad.

Es importante aclarar que la aceptación del papel del mercado en una democracia humanista, materialista y cristiana no debe confundirse con una idea “centrista” del conflicto social que asume la existencia de un punto de equilibrio ideal entre la justicia social y el mercado. Este punto no existe y,

por lo tanto, la izquierda no debe perder el tiempo buscándolo. El reto de la izquierda es promover la democracia y la justicia social en forma sostenida y permanente.

La izquierda tampoco debe esperar alcanzar el momento en que las tensiones y contradicciones entre el mercado y la justicia social desaparecen. El valor de la democracia no radica en su capacidad para ponerle fin a las tensiones que inevitablemente surgen entre la racionalidad instrumental del mercado y una racionalidad humanista, materialista y cristiana, sino, sencillamente, en su disposición a aceptar el reto de reconciliarlas. En la otra acera, el totalitarismo y el neoliberalismo constituyen estrategias sociales que pretenden resolver, de manera definitiva, las tensiones y contradicciones que generan la combinación de estos principios. Los resultados de este absolutismo reduccionista han sido siempre nefastos: el pensamiento totalitario “resuelve” las tensiones entre la libertad individual y la justicia social sacrificando la libertad. El pensamiento neoliberal lo hace sacrificando la justicia. El pensamiento político humanista, materialista y cristiano debe ser capaz de asumir el reto de posicionar el mercado dentro del marco de un contrato social congruente con sus valores y filosofía. Desarrollar este pensamiento implica trascender los reduccionismos que, con signos opuestos, establece el totalitarismo disfrazado de socialismo y el neoliberalismo.

## **La ética de la convicción y la ética de la responsabilidad**

En su famoso ensayo *La Política como Vocación*, Max Weber identifica dos tipos de ética o racionalidad que pueden servir para orientar la gestión del Estado: la ética de la convicción, que se expresa en la defensa inflexible e incondicional de valores y principios absolutos; y la ética de la responsabilidad, que combina elementos de convicción con la flexibilidad que se requiere para alcanzar posiciones de consenso democrático. La explicación que ofrece Weber de estas dos éticas es importante para definir los valores que deben

regir la función de gobierno en una democracia humanista, materialista y cristiana (Weber, 1988).

La ética de la convicción –propia de organizaciones políticas totalitarias y de organizaciones religiosas que funcionan sobre la base de principios dogmáticos– es una ética absoluta que no admite divergencias. Se cree o no se cree. Se es o no se es. Una democracia humanista materialista y cristiana, por otra parte, solamente es compatible con la ética de la responsabilidad. Desde esta perspectiva, el Estado democrático no es aquel que impone, de cualquier forma, una visión social determinada. El Estado democrático es aquel que opera en función de valores sustantivos –como la libertad, la igualdad y la justicia social– pero que, al mismo tiempo reconoce la necesidad de defender y promover estos valores, respetando los derechos ciudadanos de todos y cada uno de los miembros –hombres y mujeres– de la sociedad. La política, en este sentido se percibe como el arte para articular compromisos democráticos entre los actores y fuerzas que compiten por el poder del Estado (ver Flisfisch, 1987). La recuperación de una visión de la política como un medio para organizar –no ocultar– el conflicto social, es indispensable para superar la democracia neoliberal.

### **La democracia neoliberal y la visión no conflictiva de la política**

Una democracia basada en los principios del humanismo materialista cristiano, es la antítesis del modelo de democracia neoliberal dominante en América Latina. La democracia neoliberal funciona como un arquetipo platónico –un modelo universal de “gobernabilidad”– que las sociedades del mundo deben aceptar, independientemente de la naturaleza de sus aspiraciones, intereses y necesidades. Este modelo, además, busca institucionalizar una visión no conflictiva de la política que devalúa la lucha democrática como un medio para lograr la articulación de consensos hegemónicos fundamentados en visiones éticas de la sociedad.

La historia de la visión no conflictiva de la política está ligada al fenómeno de la posmodernidad y, más concretamente, al surgimiento y la proliferación de múltiples identidades e intereses sociales que difícilmente pueden enmarcarse dentro de las categorías tradicionales del marxismo y del liberalismo. El discurso posmodernista refleja –y en algunos casos promueve y legitima– las dislocaciones y fragmentaciones generadas por el surgimiento de estos nuevos movimientos. Las refleja, porque muchas de las crisis, fragmentaciones y ambigüedades que se expresan en la literatura, la filosofía y la sociología posmoderna son reales y forman parte del mundo material en que vivimos.

El pensamiento posmodernista, sin embargo, también legitima –y por lo tanto construye– las dislocaciones y fragmentaciones de la vida social actual, cuando niega el valor de principios que, como la libertad y la justicia social, han jugado un papel central en la construcción de la realidad dentro de la que todavía opera la humanidad. También niega el valor de las “metanarrativas” que, como el marxismo o el liberalismo, han servido para construir las interpretaciones históricas que orientan la acción política moderna.

La visión post-conflicto de la política surgió dentro de este ambiente cultural. Esta visión asume que las identidades y diferencias que antes separaban a los individuos y a los sectores de la sociedad moderna, han dejado de existir o ya no son importantes. Más aún, propone que la confrontación de proyectos sociales y políticos hegemónicos representativos de intereses contradictorios ha desaparecido, y que las diferencias que todavía existen son marginales y pueden ser resueltas mediante el diálogo (Mouffe, 2005).

La visión “centrista” de la política –popularizada por Anthony Giddens en el Norte– es un ejemplo de la visión post-conflicto de la política. Para Giddens, la conceptualización clasista del conflicto social en Europa ha dejado de hacer sentido, ya que la intensificación de la modernidad –posmodernidad para otros– ha tenido como consecuencia la desarticulación de las relaciones sociales que antes le daban sentido

al concepto de clases sociales. Las diferencias existentes –según Giddens– pueden resolverse dentro de un marco político “centricado” que trasciende los viejos conceptos de izquierda y derecha que antes servían para organizar las demandas sociales y las identidades políticas de los sectores antagónicos de la sociedad.

Chantal Mouffe considera que la visión post-conflicto de la política que expresan autores como Giddens es ilusa, ya que niega e ignora las tensiones y contradicciones que siguen formando parte de la sociedad posmoderna, independientemente de que su forma y expresiones haya cambiado. La visión post-conflicto de la política también es peligrosa –dice– porque las tensiones y contradicciones sociales no encuentran salida en la representación política centricada. Tienden, más bien, a hacerse visibles en expresiones no políticas, y ciertamente no democráticas, del conflicto social, como el racismo.

Mouffe concluye su análisis proponiendo la revitalización de la política como la articulación y confrontación de proyectos hegemónicos representativos de intereses sociales contradictorios. Propone que la política democrática siga siendo entendida como un esfuerzo para ordenar la confrontación de estos proyectos dentro de un consenso que establezca las reglas del juego para llegar al poder, así como las garantías que todos los participantes en este juego deben de tener para asegurar la vigencia y efectividad de sus derechos. La política democrática –señala Mouffe– debe ser capaz de transformar en adversarios políticos a los actores y sectores sociales que, por representar intereses diversos y antagónicos, podrían actuar como enemigos. Desde esta perspectiva, el reto que tienen el pensamiento político y la teoría social hoy, es trascender las categorías tradicionales de clase para definir y hacer explícitas las tensiones y contradicciones que operan dentro del marco de la posmodernidad.

Vale la pena destacar que Mouffe no niega la crisis de la modernidad. Simplemente argumenta que la función de la política en el mundo contingente en que vivimos es crear

sentidos para estructurar los sujetos sociales, sus metas, el sentido de lo posible, y el horizonte de la historia. Todo esto, conscientes de que la actividad política ocurre en un mundo en donde nada es estable y en donde las propuestas hegemónicas de la izquierda tienen que competir con otras propuestas que buscarán significar y estructurar el mundo en otras direcciones.

La visión post-conflicto de la política se ha popularizado en el Sur, a pesar de los brutales niveles de fragmentación social, económica, política, cultural, étnica y racial que marca la vida de las sociedades de esta parte del mundo. Así, la posmodernidad se ha convertido en un nuevo elemento en el kaleidoscopio histórico de estas sociedades.

El traslado Norte-Sur de ideas como la que se expresan en la visión no conflictiva de la política, ocurre a través de circuitos de comunicación y control que unen al Sur en una relación de dependencia con el Norte.<sup>14</sup> Dentro de estos circuitos deben destacarse, por su importancia, los que controlan los organismos financieros internacionales como el Banco Mundial. Estos organismos, como señala John W. Meyer, no solamente trabajan en el campo de la economía y las finanzas, sino que también participan en la construcción de discursos. En otras palabras, estos organismos laboran en la generación de visiones e interpretaciones de la realidad (Meyer, 1999).

La influencia del Norte sobre el Sur se intensificó con el colapso de la Unión Soviética y el fracaso del socialismo real que marcó el final de la Guerra Fría. El vacío causado por esta pérdida de referentes fue llenado por visiones y posiciones políticas que, con diversos grados de pragmatismo y resignación, respetan el marco de posibilidades históricas impuestas por el capitalismo global.

En este nuevo ambiente intelectual, el clásico tema del “orden social”, que en las tradiciones iniciadas por Max Weber y Karl Marx obliga a pensar en el “conflicto social” como el otro lado de la moneda del “orden”, ha sido sustituido por el estéril concepto de la “gobernabilidad” que impone una visión moralista de la sociedad que resulta funcional a la sociedad de mercado.

Así, lo contrario de la gobernabilidad no es el conflicto político o las transformaciones estructurales que hasta hace poco eran consideradas como elementos normales de la dinámica histórica de cualquier sociedad. Lo contrario a la gobernabilidad es el caos y el desorden que deben evitarse a cualquier precio porque perturban la normalidad que exige el desarrollo del capital.

El concepto de la gobernabilidad se apoya en otro concepto, el de la “sociedad civil”, que sirve para describir las organizaciones de representación y participación que contribuyen a mantener y reproducir el orden que demanda la sociedad de mercado. El Banco Mundial (2008) define el concepto de la sociedad civil como “una amplia gama de organizaciones no gubernamentales y sin fines de lucro que están presentes en la vida pública, expresan los intereses y valores de sus miembros y de otros, según consideraciones éticas, culturales, políticas, científicas, religiosas o filantrópicas”. Y agrega: “Por lo tanto, el término organizaciones de la sociedad civil abarca una gran variedad de organizaciones: grupos comunitarios, organizaciones no gubernamentales, sindicatos, grupos indígenas, organizaciones de caridad, organizaciones religiosas, asociaciones profesionales y fundaciones” (Banco Mundial, 2008).

Nótese que todos los intereses de la sociedad están formalmente incluidos en la definición de sociedad civil del Banco Mundial. ¿En qué se diferencia entonces el concepto de “sociedad civil” del concepto de “sociedad” que antes se usaba para hacer referencia a una unidad formada por clases sociales, o por élites y masas, en relaciones de conflicto? La diferencia radica en que el concepto de sociedad civil que promueven los organismos financieros internacionales representa una sociedad armónica –o la ilusión de una sociedad armónica–, compuesta por actores que operan dentro de un consenso básico. Este consenso –articulado por los principales organismos internacionales– transforma los conflictos que generan estos actores, en diferencias supuestamente marginales que pueden ser resueltas mediante el uso de “mecanismos



de concertación” que están diseñadas para no cuestionar el régimen económico imperante.

La democracia, desde esta perspectiva, constituye un modelo formal de resolución de conflictos marginales que opera dentro de un consenso social estructurado a partir de la lógica y los valores del capital. Este consenso no surge de la confrontación y el balance de los intereses y las aspiraciones sociales que coexisten dentro de un espacio político nacional. El consenso social que promueven los organismos financieros internacionales se define de antemano; es decir, precede la constitución de la sociedad civil y de los mecanismos de participación ciudadana.

Así pues, la sociedad civil y la participación ciudadana no se organizan para definir un modelo de sociedad que responda a las aspiraciones y necesidades de sus miembros. Se organizan para legitimar y hacer funcional el modelo de economía y sociedad neoliberal. El Estado, desde esta perspectiva, deja de ser una arena de conflicto para convertirse en un mecanismo institucional que, junto con la sociedad civil, funciona para reproducir el modelo capitalista neoliberal.

En síntesis, las tensiones y contradicciones que se derivan de la organización y distribución del poder en la sociedad, son disimuladas con la promoción de una visión no-conflictiva de la política, y con la institucionalización de mecanismos de participación política controlada, que rechazan y deslegitiman cualquier forma de “confrontación” (ver BID, 2004). La “sociedad civil” es uno de estos mecanismos.

Este concepto –importado de la historia europea–, no refleja la especificidad histórica del Sur y, peor aún, funciona como una falsificación discursiva de la realidad social de países en donde la ilusión de la democracia coexiste con la realidad del hambre, la injusticia y la desigualdad. En América Latina, por ejemplo, la sociedad civil opera casi siempre en ausencia de una estructura real de derechos ciudadanos. Flota, entonces, sobre sociedades que carecen de derechos efectivos, empujada por los vaivenes de la cooperación internacional de la que depende para sobrevivir. Esta dependencia explica la tendencia de las organizaciones de la sociedad civil a adoptar

el vocabulario conceptual, las premisas y los marcos teóricos que impone la cooperación internacional. Este vocabulario ha sido apropiadamente definido por José Luis Rocha como “frío, monótono, seco, opaco, y sobre todo, neutral” (Rocha, 2001).

La dependencia de la sociedad civil, además, obliga a las organizaciones que la integran a resolver sus problemas dentro de las interpretaciones teóricas que impone la cooperación. Esas interpretaciones, como se ha explicado antes, asumen que los problemas de injusticia, desigualdad y pobreza se pueden resolver mediante “diálogos entre los actores nacionales” y, sobre todo, dentro de un marco normativo que neutraliza o niega el conflicto.

La visión no conflictiva de la política, entonces, niega o minimiza el conflicto y, por lo tanto, las injusticias y desigualdades que marcan las relaciones sociales en los países de América Latina. Esto facilita que los modelos cognitivos para la organización del Estado y la sociedad que genera el capitalismo global, se conviertan en hegemónicos.

La subversión ética de la realidad y la articulación de consensos sociales basados en los principios del humanismo materialista cristiano pasa por la recuperación de un discurso que reconozca y visibilize las tensiones y contradicciones que forman parte de la realidad subjetiva y material de las sociedades de la región. Pasa, también, por la recuperación del sentido de la democracia, como un mecanismo formal para resolverlas, y como la expresión de un consenso social que sirve para organizarlas y manejarlas dentro de un marco normativo compartido. Pasa, finalmente, por la construcción de estructuras de derechos ciudadanos efectivos que sirvan para humanizar la política y el Estado.

## **Los tiempos del cambio para la democratización de la sociedad**

Es un error enmarcar las posibilidades de cambio de América Latina dentro de la disyuntiva “reforma o revolución” que ha agitado a la izquierda por tantos años, asumiendo

do que estos términos son contradictorios. Solamente existe una contradicción entre reforma y revolución cuando estos conceptos describen los objetivos finales de la práctica política que se defiende y promueve.

Existe una contradicción fundamental, por ejemplo, entre un reformismo que propone la “humanización” del neoliberalismo como el límite de lo que el mundo puede y debe aspirar, y una posición humanista, materialista y cristiana que postula la necesidad de dismantelar el neoliberalismo, y subordinar la lógica del mercado al bien común de la sociedad.

No existe, sin embargo, una contradicción entre reforma y revolución, cuando la práctica reformista se encamina hacia la expansión gradual y efectiva de las capacidades de la sociedad para domesticar la lógica del capital. Así pues, es importante distinguir, como lo hacía Rosa Luxemburgo, entre las reformas sociales como medios de acción, y la revolución social como un fin. No existe contradicción entre reforma y revolución si los objetivos de la reforma se orientan hacia la transformación de las estructuras de poder de la sociedad; es decir, si el proceso de reforma tiene objetivos de cambios revolucionarios.

La intensidad y la velocidad del cambio reformista-revolucionario dependen de las condiciones históricas concretas dentro de las que el mismo se desarrolla, y de la capacidad política de la sociedad para ampliar el marco de sus posibilidades históricas. Nadie debería esperar, por ejemplo, que la Bolivia de Evo Morales impulsara una transformación total e inmediata de sus estructuras. Para ser verdaderamente revolucionarias, sin embargo, las reformas del gobierno de Evo Morales tendrían que tener como su meta central, la institucionalización de un sistema de derechos efectivos que promueva y ejecute la reversión de los quinientos años de explotación sufridos por las masas indígenas bolivianas.

Las dificultades de reformas con horizonte revolucionario exigen que los sectores más pobres y débiles de la sociedad participen en las decisiones sobre cómo y a qué ritmo proceder con los cambios graduales del sistema imperante. En este

sentido, el proceso de toma de decisiones de un movimiento guiado por una visión humanista materialista y cristiana —en el poder o desde la oposición—, debe estar impregnado de la urgencia que impone sobre los pobres y los marginados, el drama existencial de su miseria y marginalidad.

Este movimiento, en otras palabras, no puede decidir sobre los tiempos y la velocidad de la lucha contra la pobreza y la desigualdad, a partir de una comprensión estrictamente intelectual o afectiva de estas condiciones. La mente, vale la pena repetirlo, es una “mente encarnada” en condiciones históricas y sociales que sólo podemos trascender parcialmente. Una ética de solidaridad con los pobres y los marginados, por muy sólida que ella sea, no es suficiente para que el liderazgo de un movimiento de izquierda logre internalizar lo que siente la madre prostituida, o el padre desempleado, o el indígena maltratado. Es absolutamente indispensable que los pobres, las mujeres, los indígenas, los homosexuales, las lesbianas y todos los sectores y grupos marginados de la sociedad, participen en las decisiones que los afectan.

Así pues, los dirigentes de cualquier proceso de transformaciones sociales deben plantear sus visiones, propuestas de políticas y proyectos, frente a las necesidades y demandas de los pobres y las marginadas. El reto de estas élites es demostrar frente a los necesitados y los hambrientos, la necesidad de respetar las limitaciones históricas y estructurales que hay que considerar para evitar caer en el utopismo y la irrealdad. En otras palabras, las ideas de los que dirigen un movimiento de izquierda deben enfrentar las voces que expresan y representan el drama existencial de la pobreza, la desigualdad y la exclusión social en los países de la región. Sólo así puede evitarse que el reconocimiento de los límites que impone la realidad, no se convierta en una aceptación oportunista o resignada de la misma.

En síntesis, un movimiento basado en una ética humanista, materialista y cristiana, es un movimiento auténtico por lo que hace hoy y por lo que intenta conseguir mañana. Los pobres y los sectores marginados de la sociedad estarán más

dispuestos a apoyar el tiempo y la velocidad de un proceso de reformas, si están claramente informados y convencidos de los objetivos que se persiguen en el mediano y largo plazo de este proceso.

De todas formas, nada garantiza que un proceso de reforma no termine estancado, independientemente de que sus motivos sean o hayan sido revolucionarios. Tampoco las transformaciones estructurales rápidas y radicales garantizan su consolidación. La historia nunca ofrece garantías, solamente retos al pensamiento y a la acción política y social organizada.

En este sentido vale la pena repetir lo que se señaló en la primera parte de este libro: la historia no le ofrece a la izquierda un norte pre-establecido. El único eje de referencia con que la izquierda puede contar en el mundo aleatorio e impredecible de hoy, son sus principios y convicciones. En otras palabras, una posición ética definida y constantemente protegida, alimentada y expuesta a la crítica por parte de las bases, es lo único que puede permitirle a la izquierda y a las sociedades de la región, salir del laberinto neoliberal para iniciar la construcción de sociedades más humanas y más dignas para todos.

## **El reto de la globalización**

Cualquier esfuerzo para promover una democracia basada en los principios del humanismo materialista cristiano, debe tomar en consideración el reto de la globalización y, más concretamente, la existencia de fuerzas globales que condicionan el ordenamiento económico, político, cultural y social en el ámbito nacional. Estas fuerzas tienden a separar al Estado de la sociedad y, por lo tanto, a despolitizar la idea de la democracia y la naturaleza de las instituciones en donde se concentra el poder. Tienden, en otras palabras, a institucionalizar una visión idealista de la democracia que es contraria a la visión ética que aquí se propone. Peor aún, la globalización tiende a imponer la racionalidad instrumental del mercado como el eje normativo del que se derivan las definiciones del bien y del mal.

El concepto de la globalización expresa la tendencia que muestran los sistemas sociales, políticos y económicos nacionales a integrarse dentro de estructuras de poder que trascienden las fronteras territoriales y legales del Estado-nación. En este sentido, el concepto de la globalización expresa un tipo de integración política, social y económica que es cualitativamente diferente al que se expresa en el concepto de “relaciones internacionales”. Este concepto define una forma de integración cuyos ejes de poder son fundamentalmente nacionales. En cambio, el concepto de globalización define una forma de integración transnacional no territorializada que, más y más, condiciona y define “lo nacional”.

La globalización representa un reto fundamental para la democracia. En los países del Norte y del Sur la capacidad de la sociedad para condicionar la acción del Estado se ha visto reducida por la movilidad del capital y por la transnacionalización del aparato estatal. La movilidad del capital reduce el control político del Estado sobre el funcionamiento del mercado y de la economía. En muchos casos, esta pérdida de control limita la capacidad del Estado para formular e implantar políticas públicas orientadas a la solución de los problemas y las necesidades de la sociedad (Luke, 1992; Ericson and Steher, 2000).

Por otra parte, las estructuras organizativas y administrativas de los Estados nacionales –que en la experiencia de los países liberales democráticos del Occidente jugaron el papel de circuitos conductores entre el Estado y la sociedad civil– juegan cada vez más, el papel de correas de transmisión entre las estructuras de poder transnacionales y las nacionales. La creciente interpenetración entre los aparatos administrativos nacionales y el sistema económico mundial y sus instituciones tiende a reducir la capacidad del Estado para responder a las necesidades y presiones nacionales, especialmente cuando éstas se encuentran en contradicción con la lógica del mercado mundial. Surgen así múltiples tensiones y contradicciones entre la idea del Estado moderno democrático, y los imperativos económicos del mercado global. El resultado de todo esto es

una crisis de autoridad democrática y de seguridad, por cuanto los ciudadanos se ven expuestos al efecto de “decisiones que ellos no controlan” (Luhmann, 1993, 107).

La intensidad de la crisis democrática y de seguridad generada por la globalización varía según las diferentes capacidades que los Estados nacionales del mundo poseen para filtrar y condicionar las presiones externas que reciben, sin perder su capacidad para responder a las demandas y necesidades de sus poblaciones nacionales. En este sentido, las categorías Norte y Sur son útiles para diferenciar los niveles de capacidad que poseen los Estados del mundo para condicionar los efectos de la globalización, y mantener relaciones de congruencia democrática con la sociedad.

Las sociedades del Norte lograron desarrollar la capacidad de traducir el principio de la soberanía en una capacidad real para crear y reproducir su destino colectivo. Más concretamente, estas sociedades desarrollaron la capacidad de crear y reproducir consensos democráticos para imponer un sentido a su historia.

Hoy, la transnacionalización del capital, de los procesos productivos, y de los aparatos de administración estatal, tiende a reducir la capacidad del Estado moderno para articular estos consensos, así como para reproducir las estructuras de derechos ciudadanos y las identidades políticas nacionales que de ellos se derivan. En estas condiciones, la idea de la democracia, que en las sociedades del Norte facilitó el desarrollo de historias nacionales basadas en “memorias y aspiraciones colectivas”, pierde su valor como un modelo de organización social diseñado para subordinar las funciones y prioridades del Estado al drama existencial de la sociedad.

Esta situación ha creado una crisis de inseguridad en las sociedades del Norte en el mundo globalizado de hoy. Ejemplos de esta nueva condición social son, la inseguridad laboral asociada con la desregulación de los mercados de trabajo, la pérdida de poder de los sindicatos, y la exportación de industrias y puestos de trabajo facilitada por la transnacionalización de los procesos productivos y los nuevos medios

de comunicación. Otro ejemplo es la pérdida de control que ha sufrido la población sobre los riesgos asociados a la salud y al bienestar social, como consecuencia de la erosión de los derechos sociales y del Estado de Bienestar. Finalmente, las nuevas formas de especulación financiera e interdependencia económica han creado nuevas formas de inseguridad que se traducen en crisis globales con profundas consecuencias sociales.

La crisis de seguridad creada por la globalización en el Norte, entonces, puede verse como el resultado del surgimiento de lo que Will Kymilika llama un déficit en el poder democrático de la sociedad para condicionar el funcionamiento y las prioridades de un Estado transnacionalizado (Kymilika, 1997). La solución a esta crisis requiere de la rearticulación y revitalización de los consensos sociales que sirvieron de marco normativo a la democracia. Requiere, además, la creación de mecanismos de comunicación y control, capaces de facilitar la subordinación de las funciones y prioridades de los aparatos transnacionales de los Estados del Norte a las necesidades y aspiraciones de la sociedad. Estos circuitos transnacionales de comunicación y control democrático tendrían que ser contruidos como extensiones de los procesos nacionales que permitieron a las sociedades del Norte democratizar el poder del Estado en el ámbito nacional.

Los efectos de la globalización en las relaciones entre Estado y sociedad en los países del Sur son diferentes, por lo que las estrategias para controlar estos efectos también tienen que ser diferentes. Las condiciones de dependencia económica, desigualdad y desintegración social que históricamente han sufrido los países del Sur, han sido exacerbadas por la globalización. En otras palabras, a las tensiones y contradicciones no resueltas de estas sociedades, se agregan hoy nuevas formas de inseguridad, desigualdad social e inestabilidad.

Así entonces, a diferencia de lo que ocurre en el Norte, la crisis de seguridad humana creada por la globalización en el Sur es el resultado de una condición doble: un déficit de poder estatal, manifestado en la incapacidad de los países



del Sur para condicionar la organización del espacio de poder transnacional creado por la globalización; y un déficit democrático de larga data, que se manifiesta en la ausencia de consensos sociales que puedan servir como marcos normativos que faciliten la subordinación del Estado a las necesidades y aspiraciones de la sociedad.

El déficit de poder global de estos Estados solamente puede resolverse mediante estrategias de cooperación Sur-Sur. Este camino es difícil pero necesario. Difícil porque una estrategia de cooperación implica la articulación de un consenso mínimo que integre las visiones sociales dominantes de los países participantes. La ausencia de este consenso es, precisamente, la principal debilidad de la propuesta de integración regional conocida como Alternativa Bolivariana para los pueblos de Nuestra América (ALBA). Las limitaciones del ALBA, sin embargo, no deben oscurecer la necesidad que tiene América Latina de establecer formas de cooperación que le permitan operar con mayor efectividad en el mundo globalizado de hoy. Ningún país de América Latina puede aspirar por sí solo, a desarrollar una capacidad de incidencia efectiva en el espacio de poder en donde se articula y define el sentido y horizonte de la globalización.

El otro déficit que sufren los Estados del Sur es un viejo déficit democrático que se manifiesta en la inhabilidad de la sociedad civil de estos países para condicionar el poder del Estado. En América Latina, la dependencia externa en la que nacieron y se desarrollaron los países de la región en el siglo XIX facilitó el desarrollo de la autonomía interna del Estado—autonomía con relación a una sociedad que es incapaz de controlarlo— y dificultó la constitución de sociedades civiles con capacidad para condicionar el poder estatal.

En el siglo XX, los países latinoamericanos de mayor desarrollo relativo lograron articular un modelo de relaciones entre Estado y sociedad que tuvo, como una de sus principales características, lo que Enzo Faletto llama "la ampliación de la ciudadanía en el plano político y la ampliación de la integración social, a través de la educación y la creación de

condiciones de vida menos discriminadoras, como las que se formularon por la vía de la expansión de los sistemas de salud, vivienda, seguridad social y otros" (Faletto, 1994).

Como resultado de este proceso se consolidaron las estructuras llamadas "corporativistas" que sirven de base a las relaciones entre Estado y sociedad en países como México, Argentina y Brasil. En este sistema, el poder para condicionar la acción del Estado radicaba en segmentos particulares de la sociedad, legitimados por el Estado, y no en la consolidación de espacios públicos autónomos capaces de facilitar la formación de amplias sociedades civiles organizadas. Guillermo de la Peña, para citar un ejemplo, señala como, "para muchos habitantes de México, lo que confiere identidad y sentido de la propia valía no es el ser ciudadano, sino el ser miembro de un grupo primario o corporativo: un grupo protector frente al resto de la colectividad, pues ésta, muchas veces, no se concibe como habitable y acogedora, sino, por el contrario, como fundamentalmente hostil" (de la Peña, 1994, 143).

En los países de menor desarrollo relativo, como los de Centroamérica, la lucha por la ampliación de la ciudadanía y las demandas sociales para la democratización del Estado tuvieron expresiones generalmente violentas y menos efectivas que las que se dieron en el Cono Sur. El fracaso de la insurrección salvadoreña en 1932, o de la lucha de liberación liderada por Augusto C. Sandino en la década de 1920, pueden explicarse por los mayores niveles de autonomía interna de que gozaban los Estados de Centroamérica y por la mayor debilidad de las estructuras de derechos ciudadanos de las sociedades de la región. Los Estados centroamericanos eran capaces de sobrevivir sin el apoyo popular, siempre y cuando contaran con el apoyo de los Estados Unidos.

De esta forma, las experiencias corporativistas de los países de mayor desarrollo relativo en América Latina no se reprodujeron en Centroamérica, donde, con la excepción de Costa Rica, prevaleció un modelo oligárquico de relaciones entre Estado y Sociedad. Tal como lo señala Edel-

berto Torres Rivas, los sistemas políticos de países como México y Venezuela lograron incorporar a los grupos sociales que exigían reconocimiento dentro del proceso nacional de toma de decisiones. Estos sistemas ofrecieron entradas parciales y graduadas a algunos grupos sociales. En Centroamérica, en cambio, estas inclusiones parciales fueron frustradas una y otra vez por "un sistema de dominación que reconstituye constantemente la exclusión de nuevas fuerzas como condición de su permanencia." "Esta exclusión –apunta Torres– se realiza en forma violenta, y a veces, como negación directa de su propia legalidad constitutiva" (Torres-Rivas, 1984, 37).

Las diferencias entre el modelo oligárquico y el corporativista en América Latina siguen siendo importantes porque las estructuras de poder que ellos representan, siguen condicionando –bajo viejas y nuevas formas– la naturaleza de los experimentos democráticos neoliberales que se desarrollan hoy en la región. La debilidad principal de las sociedades latinoamericanas sigue siendo la ausencia de una base de derechos ciudadanos que neutralice la exclusión que se deriva de la forma en que se reproduce y organiza el poder social.

## **Poder, fuerza y territorialidad**

La acción y el pensamiento de las fuerzas progresistas de América Latina han tenido como su premisa fundamental la territorialidad del poder; es decir, su existencia, presencia y articulación dentro de la base espacial del Estado. A partir de esto, la izquierda definió estrategias de acción para la captura del poder del Estado, asumiendo que este poder era suficiente para controlar las historias contenidas en los espacios territoriales nacionales latinoamericanos. En la actualidad, sin embargo, "David no sabe dónde vive Goliat" (García Canclini, 1999, 61). Es decir, las fuerzas progresivas de la sociedad no saben dónde reside el Goliat del capital global que condiciona las historias nacionales de la región.

La globalización ha creado un espacio de poder transnacional des-territorializado, dominado por el capital global y colonizado por los países del Norte. Esta realidad debe ser tomada en consideración por aquellos sectores de la izquierda que concentran hoy sus energías en la búsqueda de la democracia y de los derechos en el espacio de poder transnacional generado por la globalización. Ellos asumen que en el espacio transnacional generado por el capital globalizado, se puede construir la democracia y los niveles de justicia y solidaridad que América Latina no ha podido construir en el ámbito nacional.

Si bien es cierto que este espacio transnacional ha facilitado la interacción y la comunicación entre los actores y los movimientos sociales transnacionales del Norte y del Sur, también es cierto que estas interacciones e intercambios —como bien lo señala Habermas— no necesariamente promueven la expansión de un mundo que es inter-subjetivamente compartido. Un espacio de poder sólo puede operar democráticamente cuando éste funciona como un marco de referencia; es decir, cuando funciona como un espacio mental generado por la experiencia colectiva de personas que comparten un conjunto similar de oportunidades de vida (Werlen, 1993, 3-8).

Las sociedades representadas por los movimientos y actores sociales del Norte y del Sur, en el espacio de poder y conflicto transnacional creado por la globalización, no tienen el mismo poder ni comparten las mismas oportunidades. Las estadísticas son contundentes. El *Reporte de Desarrollo Humano de las Naciones Unidas* (2005), señalaba que los quinientos individuos más ricos del mundo tienen un ingreso combinado mayor que los 416 millones más pobres, un quinto de la humanidad vive en países en donde sus habitantes pueden gastar sin ningún problema, dos dólares en la compra de un “capuchino”, en tanto que otro quinto de la población del mundo lucha para sobrevivir con un dólar al día y viven en países en donde los niños mueren por falta de un mosquitero para dormir. Los dos mil quinientos millones de personas que viven con menos de dos dólares al día —40% de la población del mundo— acaparan apenas el 5% del ingreso

mundial. El 10% más rico —la mayoría de los cuales viven en los países de altos ingresos— acaparan el 54% (UNDP, 2005, 4, 32, 36). Con estos niveles de disparidad, el poder transformador de los movimientos y actores sociales transnacionalizados es mínimo.

Más aún, el poder sólo existe cuando es puesto en acción y para esto se necesita la materialidad (Werlen, 1993). Los actores y movimientos sociales transnacionalizados que funcionan dentro del espacio transnacional creado por la globalización, no tienen la capacidad de desarrollar y usar su fuerza frente a estructuras de poder que, como las del Goliath del capital globalizado, son abstractas y desterritorializadas. Estas estructuras, en otras palabras, no tienen una base territorial estable y evidente como las que hicieron posible los asaltos al Cuartel Moncada de Batista, al Palacio de Invierno de los Zares, o al “Bunker” de Somoza.

En ausencia de la fuerza como instrumento de presión, la acción política de los movimientos sociales transnacionalizados pierde su capacidad transformadora. La inmaterialidad de los ejes de poder transnacional dificulta la identificación de un punto de referencia común territorializado alrededor del cual puedan crearse estructuras de solidaridad y cooperación entre estos movimientos.

Las protestas contra la globalización que se iniciaron en 1999 en Seattle, o las que se realizan dentro del marco del Foro Social Mundial iniciado en el año 2001 en Porto Alegre, Brasil, tienen un importante valor simbólico para el trabajo de los movimientos sociales transnacionales, pero también muestran las dificultades y las enormes limitaciones que encierra una práctica política desterritorializada que no cuenta con un objeto de referencia material hacia donde canalizar la energía transformadora de la fuerza y la acción política organizada.

Ante esta situación, la lucha por democracias que posibiliten la construcción de sociedades organizadas dentro de una visión humanista, materialista y cristiana debe verse como un proceso con dos dimensiones, uno nacional y otro transnacional. En el ámbito nacional, es necesario promover

la articulación de una nueva moralidad y nuevos consensos sociales para humanizar la democracia, la política y el Estado. Es necesario, además, promover el desarrollo de la capacidad de regulación social del Estado, y la promoción de estructuras efectivas de derechos ciudadanos.

Desarrollar la capacidad de regulación social del Estado significa promover la penetración territorial del aparato estatal, así como el desarrollo de su efectividad administrativa y su legitimidad social. Para que este desarrollo no promueva un control unidireccional, debe ser acompañado del desarrollo del poder político de la sociedad; es decir, de la ampliación y consolidación de sus derechos. Ambos procesos pueden complementarse y reforzarse mutuamente.

La consolidación del poder político de la sociedad facilita el desarrollo de circuitos de reproducción que conectan al Estado, no simplemente con una población, sino con estructuras de organización social que el Estado puede utilizar para realizar sus funciones regulatorias. Al mismo tiempo, la sociedad puede utilizar los circuitos de reproducción del Estado para articular y presentar sus propias demandas. De este doble desarrollo surgió en Europa, el principio de la soberanía popular como expresión de la constitución de un poder político democrático capaz de condicionar la acción del Estado.

Así pues, el aparato burocrático del Estado, sus expresiones organizativas y sus procesos, pueden verse como una red que comunica al Estado y a la sociedad en un proceso creciente de interpenetración que facilita la constitución y reproducción del orden social y de la democracia. El doble desarrollo del Estado y de la sociedad también contribuye a la consolidación de identidades políticas nacionales. Por identidad política nacional se entiende, el conjunto de derechos, obligaciones, aspiraciones y memorias colectivas que internalizan los miembros de una sociedad nacional como resultado de la experiencia de pertenecer a un espacio de acción política compartido. Dentro de este espacio, el Estado funciona como el objeto central del conflicto por la distribución de los beneficios de la vida en sociedad, y como el principal mecanismo

de regulación e integración social para la armonización de las diferencias –culturales, socioeconómicas, de género, lingüísticas, raciales, etc.– que coexisten dentro de cualquier sociedad nacional. Mediante estas funciones aglutinadoras, el Estado participa activamente en la constitución de los pilares sobre los que se sostienen las identidades políticas modernas: la nacionalidad y la ciudadanía.

## Democracia y sostenibilidad ambiental

Los problemas ecológicos y ambientales que enfrenta hoy la humanidad demandan que la lucha por la democracia y por la humanización de la democracia se oriente hacia la construcción de estructuras de poder que sean social y naturalmente sostenibles. “Vivimos” como lo señala Victor Toledo, “una época sin precedente en la historia”. Y añade: “Los procesos que antes solían visualizarse desde las ópticas convencionales de las ciencias naturales y sociales han mutado y la realidad, no importa qué segmento se enfoque, escala ya niveles de complejidad jamás imaginados. Los fenómenos del mundo contemporáneo no sólo desbordan, y con creces, el análisis sociológico, ambiental y político; también rebasan los habituales instrumentos humanos de conocimiento de la realidad social y natural introduciendo de paso una crisis de carácter epistemológico” (Toledo, 2005).

La incorporación de una visión ecológica en la creación de modelos democráticos sostenibles es uno de los grandes retos que enfrenta cualquier proyecto de transformación humanista, materialista y cristiano en el siglo XXI. En este sentido, la subversión ética de la realidad, también implica una transformación radical de la relación entre la humanidad y su ambiente natural.

Tanto la práctica capitalista, como la socialista, han tenido como premisa la dualidad: *naturaleza-humanidad*. Ambas prácticas, además, han tenido como trasfondo una versión cristiana convencional de esta dualidad que le otorga a la humanidad el derecho de explotación de los recursos del planeta.

Así pues, el capitalismo se ha desarrollado bajo la premisa de que la naturaleza puede ser usada y explotada ilimitadamente. La crisis ecológica planetaria actual ha puesto fin a este fatal error. No existe, sin embargo, un consenso sobre cómo crear sistemas económicos y modelos de desarrollo social capitalistas sostenibles, sobre todo porque casi cualquier modelo social alternativo implicaría un cambio en los estilos de vida que promueve la sociedad de consumo. No cabe duda, sin embargo, de que cualquier solución democrática al problema ambiental, demandará la “delimitación social del mercado”; es decir, su enmarcamiento dentro de un sistema de normas diseñadas para proteger el “bien común” de la sociedad (Guerreiro Ramos, 1981).

Los modelos económicos socialistas tradicionales también han carecido de elementos teóricos y de prácticas adecuadas para la protección y defensa del planeta. Muchos de los países que hasta hace poco formaron parte de la experiencia del socialismo real, sufren hoy terribles crisis ecológicas y ambientales, producto de economías y sistemas de producción diseñados sin ninguna consideración por la sostenibilidad ecológica y ambiental.

Marx no puede ser responsabilizado por estos desastres. Su pensamiento estaba enmarcado dentro de la cultura de su tiempo. Marx –dice Almar Alvatater– “no abandona el ‘campo teórico’ argumentativo tradicional de la economía política para abrir un nuevo campo. Sigue las señales de la ilustración racional y una lógica que no tiene en cuenta los límites de la naturaleza. El argumento principal es que el hombre construye su historia al transformar la sociedad, la naturaleza y a sí mismo, pero no existen límites impuestos por la naturaleza” (Alvatater, 2006, 341).

El reto que implica construir modelos sociales radicalmente humanistas y ecológicamente sostenibles se hace mayor en los países del Sur, porque el principio de la sostenibilidad genera grandes tensiones entre las urgentes demandas y necesidades que se derivan de la pobreza que impera en estas sociedades, y las medidas de mediano y largo plazo que se re-



quieren para proteger el ambiente y los recursos naturales del planeta. En otras palabras, el horizonte histórico en el que se proyectan las urgentes necesidades de los pobres, no siempre coincide con el largo plazo que la humanidad debe aprender a visualizar, para percibir que el uso irracional y desordenado de los recursos naturales hoy, impone grandes costos en las futuras generaciones. Tal como lo señala David D. Gow, “la cuestión de la sostenibilidad alcanza proporciones cruciales cuando se enfrenta el doble desafío de la degradación del medio ambiente y la miseria rural. En gran parte del Tercer Mundo conservar sólo por amor a la conservación –fundamentalismo ambiental– es ya un anacronismo. El respeto de los recursos naturales debe asociarse al respeto de las necesidades de los seres humanos” (Gow, 2007).

La íntima relación entre lo “natural” y lo “social” que señala Gow, implica que cualquier respuesta seria a la crisis ecológica actual, pasa por la transformación de las estructuras de poder nacional y global dentro de las que operan las sociedades del Sur. Será imposible exigir a los pobres de estas sociedades que dediquen sus energías a preservar el planeta, cuando millones de ellos sobreviven en condiciones infrahumanas. Más aún, será imposible desarrollar una conciencia ecológica en las masas hambrientas, si persisten las desigualdades que forman parte de la realidad social en países como los latinoamericanos; o mientras el 2% de los habitantes del mundo posea el 50% de la riqueza del planeta y el 50% más pobre sea dueño de un 1% de esa riqueza. Será imposible –para mencionar un ejemplo latinoamericano–, desarrollar esta conciencia en Brasil, en donde cerca de cuarenta millones de personas padecen de hambre todos los días a pesar de que este país posee la economía más grande de la región y es la décima potencia económica del mundo (Natanson, 2008, 225).

Finalmente, será imposible promover una relación responsable entre los pobres y su ambiente natural, mientras los procesos de privatización continúen facilitando la explotación irresponsable de los recursos naturales, la concentración de la riqueza y, en términos más generales, el “cercamiento de los comunes”.

## Los comunes

El concepto de *los comunes* hace referencia a “todas las creaciones de la naturaleza y de la sociedad que heredamos de manera conjunta y libre, y que mantenemos en custodia para las futuras generaciones” (Bollier, 2003). *Los comunes*, agrega David Bollier, incluyen “sistemas naturales como la atmósfera, el agua, los ecosistemas locales, y las estructuras genéticas de la vida; los bienes de propiedad gubernamental y comunitarios, incluyendo las tierras públicas como los parques, las carreteras, y las propiedades comunales; la investigación académica hecha en instituciones públicas y los recursos de información; las normas y tradiciones culturales que le sirven a la comunidad como ejes de referencia morales para enfrentar la vida diaria; y por último, pero no por ello menos importante, la información y el conocimiento, como la investigación científica, el conocimiento histórico, el conocimiento indígena, el conocimiento tradicional, la sabiduría popular y la cultura” (Bollier, 2003).

El modelo neoliberal imperante ha intensificado el cercamiento de *los comunes*, mediante estrategias de privatización y comercialización fundamentadas en la premisa de que el mercado debe convertirse en el eje ordenador de la sociedad. El caso del agua es un ejemplo de la tendencia del mercado a “cercar” las fuentes y determinar los usos de los bienes esenciales para la humanidad. Tal y como lo señala Silke Helfrich, las transnacionales del agua mantienen una fuerte presión para “abrir el sector a la inversión privada: por un lado con la intención de privatizar los servicios de agua potable y saneamiento, pero por otro impulsando la restricción de acceso a manantiales, pozos y acuíferos enteros; sea a través de concesiones para comercializar agua embotellada o a través de la venta de tierras junto con los derechos del agua incluida en éstas o incluso a través de la contaminación masiva de agua subterránea en el caso de la minería a cielo abierto, todas ellas formas escandalosamente ‘eficientes’ para impedir el acceso al recurso vital” (Helfrich, 2006). Como es

lógico suponer, el cercamiento y la transformación del agua en una mercancía más va a hacer más difícil la solución del problema que hoy sufren los mil cien millones de personas que en nuestro planeta carecen de acceso adecuado a agua limpia; y el de los dos mil seiscientos millones que, de acuerdo a las Naciones Unidas, carecen de condiciones sanitarias básicas (UNDP, 2006).

La crisis ecológica y ambiental que sufre el planeta, aunada a la tendencia del mercado neoliberal a exacerbarla, imponen sobre los movimientos progresistas del América Latina la necesidad de articular visiones de sociedad que traten de armonizar las urgentes demandas sociales de los países de la región con las necesidades ecológicas y ambientales del planeta. Imponen, además, la necesidad de impulsar, sin dilación, los esfuerzos necesarios para evitar que la racionalidad instrumental del mercado se imponga sobre los modelos de uso y explotación de aquellos recursos que, como el agua, la información, el conocimiento y la cultura, son vitales para el desarrollo integral de la humanidad.

El concepto de *los comunes* puede jugar un papel importante en estos esfuerzos porque encierra una visión distributiva de la riqueza natural y social que afecta las relaciones de poder existentes en el mundo actual. Desafía, además, la lógica instrumental del capital y sugiere una revisión profunda del sentido de la propiedad. Tal como lo señala Bollier, el concepto de *los comunes* rebasa el “lenguaje del mercado, para el que todos tenemos que ser o productores o consumidores”. Rebasa también el lenguaje de la propiedad “para el que todo tiene que ser propiedad de alguna empresa o alguna persona” (Bollier, 2003).

El concepto de *los comunes*, además, atraviesa la gama de derechos ciudadanos que se deben promover y desarrollar en América Latina. También atraviesa todas las áreas de conocimiento social. Lo antropológico, lo histórico, lo político, lo económico, lo espacial y hasta lo cultural, forman parte del todo que hay que considerar para articular visiones y estrategias de lucha para la defensa de *los comunes*.

Por su multidimensionalidad, el concepto de *los comunes* puede, además, facilitar la integración entre las ciencias sociales y las ciencias naturales. Esta integración es impostergable ya que el desarrollo de la ciencia y la tecnología está creando hoy las condiciones para el surgimiento y consolidación de formas de desigualdad social que eran sencillamente inimaginables en el momento en que Marx articuló los elementos teóricos que han inspirado el desarrollo teórico de la izquierda latinoamericana. La manipulación genética, por ejemplo, puede llegar a crear, en este mismo siglo XXI, dos clases de seres humanos: los *Genrich* que pueden hacer uso de la biogenética para aumentar sus capacidades humanas, y los *Naturales* (Center for Genetics and Society, 2002). Los primeros podrían evitar enfermedades congénitas, ampliar su capacidad intelectual e introducir modificaciones genéticas hereditarias favorables en sus descendientes. Los segundos, seguirían viviendo “naturalmente” y en condiciones de desventaja con relación a los primeros. Hoy mismo, los “naturales” más pobres del planeta, ya han empezado a servir como “banco de órganos” para los habitantes del Norte que necesitan algún tipo de trasplante.

Los avances en el campo de la manipulación genética a gran escala, están siendo acompañados de importantes esfuerzos discursivos e ideológicos para legitimar el uso de la biotecnología para crear una raza humana “superior”. En su libro *Rehaciendo el Edén*, por ejemplo, el biólogo molecular Lee Silver de la Universidad de Princeton defiende la creación de un mundo en el que “la salud, la apariencia, la personalidad, la habilidad cognitiva, la capacidad sensorial y la vida promedio de nuestros niños se vuelvan susceptibles de modificación genética”. Argumenta que “en una sociedad que valora la libertad individual sobre todo lo demás, es difícil encontrar una base legítima para restringir el uso de tecnologías reprogenéticas”. En estas sociedades, agrega, “el uso de tecnologías reprogenéticas es inevitable y el mercado decidirá la distribución de sus beneficios” (Center for Genetics and Society, 2002).

Silver no es el único científico que favorece la manipulación genética. James Watson, co-descubridor de la estructura del ADN, ganador del premio Nobel en medicina en el año 1962 y director fundador del Proyecto del Genoma Humano, acepta la manipulación genética como natural, deseable e inevitable. Gregory Pence, profesor de filosofía en las escuelas de Medicina y Arte y Humanidades de la Universidad de Alabama también la justifica con una lógica estrictamente pragmática y utilitarista. Pence argumenta que si la gente tiene la libertad de mejorar la raza de sus perros, también debería tener la libertad para mejorar la de sus hijos e hijas (Ibid.). Este tipo de planteamiento ignora los mil y un problemas que puede generar un desarrollo científico y tecnológico que no toma en consideración su impacto en la distribución del poder y en el sentido de la vida y de la historia. Ignora que sin la “imaginación ética” necesaria para evaluar los posibles impactos del desarrollo de la ciencia y la tecnología, la humanidad puede sufrir un brutal atraso moral y transformarse en una especie que no solamente acepta sino que también promueve la desigualdad como una condición favorable para el desarrollo y la evolución de una minoría.

Finalmente, el calentamiento global también tiende a reforzar las viejas desigualdades sociales y a generar nuevas. Así lo señala el *Informe de Desarrollo Humano de las Naciones Unidas* (2007): “la manera en que el mundo enfrente el cambio climático hoy tendrá un efecto directo en las perspectivas de desarrollo humano de un gran segmento de la humanidad. Si el mundo fracasa en resolver este problema, el 40% más pobre de la población mundial (unos 2.600 millones de personas) estarán condenadas a un futuro con muy pocas oportunidades” (PNUD, 2007).

¿Qué propuestas ofrecerá la izquierda y los movimientos progresistas frente al surgimiento de un mundo en que el fenómeno de la desigualdad puede llegar a superar el ámbito de lo estrictamente social y económico, para convertirse en una condición biológica y natural? ¿Qué planteamientos éticos, legales y políticos propondrán los movimientos pro-

gresistas del mundo para evitar que las desventajas sociales y económicas de los pobres del mundo se transformen en desigualdades genéticas hereditarias? ¿Cómo enfrentar el reto del calentamiento global y sus consecuencias sociales?

No existen respuestas definitivas a estas preguntas, a pesar de los múltiples esfuerzos y actos de resistencia que se encaminan hacia la búsqueda de visiones del poder, del mundo y de la sociedad que sean capaces de reconciliar el desarrollo del conocimiento científico, la justicia, la igualdad social y la conservación del planeta. Es obvio, sin embargo, que la articulación de estas nuevas visiones va a requerir no simplemente de nuevas teorías y paradigmas en el campo de las ciencias naturales y sociales, sino también de nuevos valores y de nuevas maneras de construir y valorar el conocimiento.

Para desarrollar estas visiones en América Latina, va a ser imprescindible superar la idea del Dios providencial que decide “hasta el movimiento de cada hoja”. Va a ser necesario superar el pragmatismo resignado que promueve un sentido de irresponsabilidad frente a la historia. Finalmente, América Latina tendrá que dismantelar la racionalidad neoliberal que comodifica *los comunes* y que amenaza con convertir el mundo en un gigantesco centro comercial, en donde se muere y se vive por obra y gracia del mercado global.

## 14. Conclusiones para un nuevo comienzo

El futuro de la izquierda latinoamericana depende hoy, más que nunca, de su capacidad para articular un nuevo pensamiento político basado en una nueva visión de la realidad social y de la historia. El futuro de los más pobres y los más débiles de la región, depende de que los movimientos progresistas de América Latina desarrollen este pensamiento.

Por pensamiento político se entiende, un cuerpo teórico que integra las dimensiones normativas y explicativas de la realidad. Más concretamente, es una representación crítica de la realidad que, apoyada en una visión normativa, sirve para articular estrategias de acción para mejorar el funcionamiento de la sociedad.

La revitalización del pensamiento crítico latinoamericano no puede hacerse a partir de cero. Debe hacerse a partir de una revisión crítica del pensamiento marxista que ha sido dominante en la historia política de la región. Este pensamiento se ha calificado en este libro como ahistórico, textualista e imitativo.

De una revisión crítica del marxismo latinoamericano se desprende la posibilidad de recuperar lo mucho que el humanismo y el materialismo no reduccionista marxista pueden ofrecer al desarrollo social latinoamericano. Para esto es necesario, en primer lugar, ubicar las ideas de Marx, dentro del contexto espacio-temporal dentro del que él vivió y trabajó, para visualizar y entender los factores que condicionaron

su pensamiento. De esta contextualización se desprende que, como se discutió en este libro, las tendencias científicistas, economicistas y deterministas que forman parte de su obra tienen mucho que ver con el espacio histórico, material y cultural, de la Europa que sirvió de punto de referencia a sus teorizaciones.

Una segunda contextualización implica colocar las ideas de Marx dentro del espacio y la historia latinoamericana. A partir de este esfuerzo pueden identificarse las brechas que separan a la teoría marxista de la realidad histórica de América Latina. Pueden surgir, en otras palabras, las disonancias que genera la teoría marxista cuando ésta no encaja en nuestra realidad, porque no logra hacer sentido de la facticidad y las subjetividades que definen las sociedades de la región.

La contextualización de Marx en el marco geográfico e histórico latinoamericano nos debería obligar a tomar en consideración el peso determinante que tiene la cultura, especialmente la religiosa, en estas sociedades. Si la realidad está integrada por una dimensión material y otra subjetiva, y si éstas son inseparables, cualquier esfuerzo para la transformación de las estructuras de poder de las sociedades de la región no puede ignorar la necesidad de transformar los imaginarios dentro de los que millones de hombres y mujeres definen el sentido de lo bueno y lo malo; lo justo y lo injusto; lo moral y lo inmoral.

De una doble contextualización de las ideas de Marx se derivaría, necesariamente, el abandono del imitacionismo, del mecanicismo, del materialismo reduccionista y de las certezas conceptuales y teóricas del marxismo latinoamericano tradicional. Tendría que abandonarse, sobre todo, cualquier tipo de “superstición economicista” que niega o desvalora el papel de la ética, la cultura y la política en la construcción y transformación social de la realidad.

Las certezas marxistas –y cualquier otra certeza teórica sobre el sentido del desarrollo histórico y social– deben ser sustituidas por una visión posmarxista –contingente y flexible– de la realidad, que nos obligue a reconocer y teorizar la



especificidad latinoamericana, incluyendo su fragmentación social, étnica y racial; su cultura religiosa; su cultura política; y, las demandas sociales —nominadas y no nominadas— de los sectores sociales que por siglos han vivido fuera de los procesos en donde se toman las decisiones que los afectan.

El posmarxismo percibe la realidad como una construcción social que se sostiene en sus significados y no en realidades, fuerzas o verdades objetivas que operan fuera y por encima de las representaciones que hacemos para imponer un sentido a la historia. Esta visión, por lo tanto, revitaliza el sentido y la importancia de las subjetividades, los valores y la cultura en el desarrollo histórico de la sociedad. Más aún, revitaliza el sentido de la práctica política como un ejercicio de creación social que, para ser efectivo, debe estar guiado por una posición ética y por una visión teórica de la realidad. Finalmente, facilita la construcción de un pensamiento crítico más auténticamente latinoamericano porque sus premisas hacen más difícil los traslados mecánicos y ahistóricos de ideas y teorías que se perciben como universales.

Como ya se señaló, la visión indeterminada de la realidad que ofrece el posmarxismo, no niega la posibilidad del orden. La inexistencia de un centro objetivo de lo social obliga a la construcción de uno subjetivo: obliga a la construcción de un centro normativo que hay que articular teórica y discursivamente para luchar por la institucionalización de formas de vida social más dignas y justas; a sabiendas de que los ejes de referencia que utilizamos para transformar la realidad son articulaciones mentales que, por lo tanto, hay que revitalizar mediante una acción política reflexiva y constante.

El humanismo materialista cristiano se propone en este libro como la base de un centro normativo para el ordenamiento de la realidad latinoamericana. Esta perspectiva ética ofrece una visión de la realidad en la que el ser social genera su propia conciencia; la realidad social opera dentro de un marco valorativo creado por la sociedad misma; las estructuras sociales y los valores que las legitiman, establecen límites a la voluntad humana; pero estas estructuras son reproduci-

das —y pueden ser transformadas— por los mismos actores que las constituyen. Así pues, el humanismo materialista cristiano asume la existencia de una relación doble en la que la mente encarnada se nutre de su realidad material. Al mismo tiempo, esta mente encarnada participa en la construcción de la realidad escogiendo éticamente, y asumiendo el precio que ha de pagarse por estas decisiones. Se trata, entonces, de un humanismo radical, un humanismo no idealista, un humanismo no reduccionista, un humanismo que es materialista y trascendente a la vez.

Esta visión genera oportunidades y responsabilidades. Las oportunidades se desprenden de entender que las posibilidades de cambio en la sociedad no dependen de leyes inexorables —divinas o históricas— que imponen límites a lo posible. La responsabilidad, por otra parte, tiene que ver con que ni “la historia” del marxismo tradicional, ni el Dios providencial del cristianismo latinoamericano nos van a salvar. Cuando del futuro social se trata, estamos solos, y sólo nosotros podemos construir un futuro donde todos y todas logremos vivir con dignidad y en paz.

No tenemos, pues, un libro sagrado en qué apoyarnos, o una ley histórica que nos empuje hacia el paraíso terrenal, o una consigna mágica para cambiar el mundo, o un “Comité Central”, o una “Dirección Nacional”, o un “Comandante en Jefe”, o un fetiche que nos salve de nosotros mismos; de nuestra incapacidad para pensar y definir lo que somos y lo que queremos ser. En la lucha sin descanso y sin fin por la libertad, la justicia y la igualdad social, dependemos de nosotros mismos, de lo que como individuos y como sociedad podemos hacer para imponerle un sentido a nuestra historia y a nuestra realidad.

Tampoco debemos esperar el triunfo final de la justicia y de la libertad. El camino que hoy recorremos, se bifurca en otro, hasta el final de la historia. En este laberinto de laberintos, lo único cierto es el poder liberador de la voluntad, entendida ésta como la expresión de una visión ética y una explicación del mundo que nos impulsan a desafiar y cambiar

la realidad que aplasta a millones de hombres y mujeres en la región.

Esto no debe interpretarse como una posición *voluntarista*. Decidimos y actuamos dentro de condiciones sociales e históricas que, como señalaba Marx dificultan o facilitan conseguir lo que nos proponemos. Pero somos libres para decidir y actuar dentro del marco de las limitaciones y posibilidades que imponen estas condiciones. Más aún, somos libres para intentar ampliar los límites de lo posible.

El reconocimiento de esta condición de *libertad condicionada* por una realidad histórica que se encarna en las estructuras dentro de las que se organiza y reproduce el poder social, es la premisa fundamental de la filosofía y del método de análisis de Marx. La naturaleza contradictoria de esta condición alimenta toda su obra generando a veces momentos y tendencias deterministas, pero generando también visiones profundas y reveladoras del drama histórico y social de la humanidad.

La revitalización del pensamiento crítico latinoamericano pasa por recuperar la fuerza creativa de la tensión entre la libertad y la necesidad, y entre el determinismo y la voluntad, en el pensamiento de Marx. Pasa por asumir esta tensión como parte del quehacer político y de la reflexión teórica cotidiana. En términos más concretos, pasa por recuperar el profundo materialismo y el profundo humanismo de Marx, como parte de un todo contradictorio e inseparable.

El materialismo de Marx obliga a reconocer las implicaciones sociales e históricas de la “mente encarnada” del ser humano que construye su libertad dentro de condiciones que condicionan su voluntad. Al mismo tiempo, su “humanismo militante”, como lo llama Lucien Goldmann, muestra la capacidad del ser humano para trascender los límites de su propia existencia individual y social (Goldmann, 1968, 13-21).

El desarrollo de un “humanismo militante” en América Latina demanda la transformación de la cultura religiosa dominante en las sociedades de la región. Más concretamente, demanda la descodificación de las dos premisas que sirven de apoyo a la cultura religiosa latinoamericana. La primera de

éstas, establece que Dios controla la historia de los individuos y de las sociedades. La segunda proyecta a Dios como una realidad separada e independiente del individuo y de la historia.

Estas premisas teológicas son, a su vez, premisas políticas, por cuanto condicionan las visiones del poder y de la historia de los y las latinoamericanas. La idea del Dios providencial que lo decide todo y que opera desde fuera de nosotros y de nuestra realidad material, promueve un sentido de irresponsabilidad frente a la historia, y facilita la aceptación del desarrollo social como un proceso que es ajeno a la voluntad humana.

Estos condicionamientos mentales, además, promueven actitudes resignadas frente a las fuerzas que actúan sobre el individuo y la sociedad. Ni la idea de la democracia, ni la del socialismo y la revolución, encuentran raíces firmes en una cultura que no está basada en una idea de la historia como un proceso que la sociedad controla o puede controlar.

Al mismo tiempo, el cristianismo ofrece la oportunidad de trascender la facticidad del poder, porque empuja al creyente a imponer un sentido normativo sobre su existencia individual y social. El que esta doctrina haya sido y sea con frecuencia distorsionada y manipulada por las organizaciones religiosas y por los mismos cristianos, no reduce su importancia como una fuente de valores, sentidos y significados que pueden nutrir la construcción de marcos normativos y modelos de sociedad en donde el hambre, la desigualdad y la indignidad, aparezcan como condiciones vergonzosas e intolerables para cualquiera que se llame socialista, demócrata o cristiano.

Por los efectos nocivos del providencialismo, y por el peso real y el valor ético potencial del cristianismo, los sectores progresistas de América Latina deben aceptar que la transformación social para el desarrollo de la condición humana de los sectores menos favorecidos de la región, tendrá que apoyarse en el marco de valores religiosos existentes, o esta transformación nunca se dará. En este sentido, el socialismo latinoamericano será culturalmente "cristiano" o no será. Será, en otras palabras, el producto de una descodificación y re-codificación de su cultura religiosa, o no pasará de ser una

ilusión. En este sentido, el “hombre nuevo” será un hombre o una mujer transformada como resultado de una transformación de su visión de Dios, o “lo nuevo” no pasará de ser la imagen idealizada del Che o, peor aún, la del Che comercializado de las camisetas que compiten hoy en los escaparates de las tiendas del mercado global con otras camisetas con los rostros de Elvis, Rambo o Madonna.

De ésto se desprende que la revitalización de la izquierda latinoamericana requiere de un nuevo encuentro entre el pensamiento social crítico de la región, y una teología liberadora. Este nuevo encuentro, a diferencia del que se dio entre el marxismo y la teología de la liberación el siglo pasado, debe organizarse sobre la base de una visión teórica y normativa compartida.

La visión ética humanista, materialista y cristiana; y las derivaciones democrático-institucionales de ésta que se articulan en este libro, son una contribución a la construcción de esta base común. Es, obviamente, una contribución inicial que debe ser desarrollada hasta que la palabra logre generar la “capacidad de asombro” que es necesaria para que nuestros pueblos puedan ver con ojos críticos la realidad que hoy se impone como única e inevitable.

Una reflexión final, breve, pero necesaria: la ética humanista, materialista y cristiana, o cualquier elaboración ética para transformar la realidad latinoamericana no debe reducirse a una oposición al capitalismo. La realidad es la vida, en todas sus dimensiones. Así pues, la superación del capitalismo no puede verse como el fin ni el horizonte que persigue o que deben perseguir los sectores progresistas de la región. Los experimentos socialistas del llamado socialismo real fracasaron, cuando la inmensa complejidad de la vida y la existencia humana se redujo a su dimensión económica, y cuando la idea del socialismo se tradujo en la formulación centralizada de planes plurianuales de desarrollo.

Una visión humanista, materialista y cristiana obliga a reconocer que la lucha por la dignidad del ser humano trasciende la lucha contra la racionalidad instrumental del merca-

do. La lucha contra el imperio de la racionalidad del capital se justifica porque esta racionalidad niega las aspiraciones de los más pobres y débiles de la sociedad; no porque represente la totalidad de los valores y las formas de acción que conspiran contra el desarrollo integral de la humanidad. La lucha por la dignificación del ser humano, entonces, debe orientarse contra todo tipo de conducta, y contra todo modelo de organización social y sistema de valores culturales, que obstaculicen el desenvolvimiento y la maduración de condiciones sociales favorables al desarrollo de la inteligencia que respeta la inteligencia de los demás; de la felicidad que no limita la felicidad de otros; y de las sensibilidades que enriquecen las sensibilidades del resto de la sociedad.

Se puede ser anticapitalista y ser, al mismo tiempo, enemigo de los valores que garantizan el respeto a la humanidad de los demás. Se puede ser anti-neoliberal y ser, al mismo tiempo, un promotor o practicante de conductas que contribuyen al empobrecimiento de la condición humana. Se pueden construir sistemas anticapitalistas y anti-neoliberales que degradan y empobrecen intelectual y espiritualmente el sentido de la vida social.

No se puede, entonces, construir la democracia actuando anti-democráticamente. Ni se puede promover la justicia practicando la injusticia. Ni se puede luchar efectivamente contra la corrupción practicando la corrupción. No se puede institucionalizar una moralidad que rechace la mentira, sino mediante la siembra constante de la ética de la verdad.

## Notas

- <sup>1</sup> La Chureca es el principal basurero de la ciudad de Managua. Se calcula que cerca de tres mil personas luchan por su sobrevivencia recogiendo los desechos que pueden tener algún valor en este depósito de desperdicios. En el año 2007 fue seleccionado como uno de “Los 20 Horrores del Mundo Actual” en un concurso organizado por la revista española *Interviú* (Grigsby, 2008).
- <sup>2</sup> Siempre es controversial hablar de un pensamiento dominante en una región tan culturalmente diversa como América Latina. Esto no significa que no pueda identificarse una interpretación del marxismo que, por su presencia, difusión e impacto, ha sido preponderante en el pensamiento de la izquierda de la región. Las características principales de este marxismo dominante se exponen a través de este libro. También se identifica una muestra de los autores que lo representan.
- <sup>3</sup> Para una revisión histórica del marxismo en América Latina, consultar Löwy, 1992; Fornet-Betancourt, 2001; y, Concheiro Bórquez, Massimo Modonesi y Horacio Crespo, 2007.
- <sup>4</sup> El concepto de dominación –tal como se usa en este libro– no tiene una connotación peyorativa. Ese concepto simplemente hace referencia a una relación de poder –en este caso entre el Estado y la sociedad– que logra institucionalizarse y adquirir un importante grado de legitimidad. La legitimación del poder no implica, necesariamente, la eliminación del uso de la coerción en la construcción y reproducción del orden.

- <sup>5</sup> Lombardo Toledano llegó a ser candidato a la presidencia de la república en las elecciones de 1952, en representación del Partido Comunista Mexicano y el Partido Obrero y Campesino Mexicano (Tavira Urióstegui, 1999, 83).
- <sup>6</sup> Esta es otra cita en la que Engels matiza pero no elimina su determinismo. En el mismo párrafo en donde advierte la necesidad de considerar que “las condiciones en las cuales producen e intercambian productos los hombres son diversas de un país a otro”, Engels afirma la existencia de leyes históricas y el peso determinante de lo económico en el desarrollo de la sociedad: “No hará falta decir que las leyes válidas para determinados modos de producción y formas de intercambio tienen también validez para todos los períodos históricos a los que sean comunes dichos modos de producción y dichas formas de intercambio. Así, por ejemplo, con la aparición del dinero metálico empiezan a actuar una serie de leyes que son válidas para todos los países y para todos los lapsos históricos en los que el intercambio está mediado por el dinero metálico” (Engels, 1878).
- <sup>7</sup> La lista completa de los conferencistas incluye a Fernando Henrique Cardoso, Aníbal Quijano, Edelberto Torres Rivas, Sergio Bagú, Roger Bartra, Francois Bourricaud, Agustín Cueva, Enrique Contreras, Víctor Manuel Durand, Enzo Faletto, Orlando Fals Borda, Octavio Ianni, Julio Labastida, Ernest Mandel, José Luis Reyna y Manuel Villa.
- <sup>8</sup> Es interesante observar el efecto retardado que tuvo esta encíclica en Nicaragua, comparado con su impacto más inmediato en países de mayor desarrollo económico y político en la región, como Chile.
- <sup>9</sup> En la historiografía nicaragüense, el régimen “de los Treinta Años” corresponde al sistema de gobierno oligárquico impuesto por el Partido Conservador entre 1858 y 1893.
- <sup>10</sup> Acuerdo de paz firmado por las fuerzas beligerantes del Partido Liberal y del Partido Conservador el 4 de mayo de 1927, bajo la supervisión de los Estados Unidos.



- <sup>11</sup> Este capítulo ofrece una interpretación de la visión sociológica dominante en la teología de la liberación. No ofrece, pues, ni una historia ni un análisis integral de la teología de la liberación. Para una reseña de las ideas sociológicas, filosóficas y religiosas de esta teología ver Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (1992).
- <sup>12</sup> No vale la pena detenerse en las triviales acusaciones que hace Borón, cuando critica a Laclau por “eclectico”, asumiendo que el eclecticismo es universalmente reconocido como un crimen teórico. Tampoco vale la pena discutir las razones por las que lo mete en el mismo saco en donde mete a Popper, Hayec, Parsons, y hasta Juan Pablo II (*Ibid.*). Estas argucias y falacias son demasiado conocidas y no merecen ser discutidas.
- <sup>13</sup> Para una discusión del papel de la teoría social como vehículo de traducción entre diferentes culturas y racionalidades, ver Chakrabarty, 2000).
- <sup>14</sup> En este libro se evita usar el concepto “posconflicto” que usa Mouffe, con el objetivo de marcar las diferencias que separan las expresiones de un mismo fenómeno en los países del Norte – que constituyen el objeto de estudio de Mouffe– y en los países del Sur –especialmente en América Latina. En las sociedades de esta región coexisten elementos premodernos, modernos y hasta posmodernos. Esto impide utilizar el categórico “posconflicto” o el igualmente categórico “posmoderno”.

## Bibliografía

Nota: Las citas tomadas de textos en inglés fueron traducidas por el autor. Las fuentes electrónicas citadas fueron consultadas varias veces a lo largo de los años que duró la investigación que se plasma en este libro. Para simplificar la presentación de la información correspondiente a la fecha de acceso a estas fuentes, se consultaron todas, en un mismo día, cuando el libro había sido finalizado. La fecha de esta consulta es el 20 de junio de 2009.

Acha, Omar, 2008: "Teoría marxista: El marxismo de derecha: elementos para su definición y crítica". *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*. No. 37, 20, junio.  
<http://www.herramienta.com.ar>

Aguilar, Luis E., 1978: *Marxism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press.

Althusser, Louis, 1969: *For Marx*. London: The Penguin Press.

Althusser, Louis, 1971: "Ideology and Ideological State Apparatuses". En *Lenin and Philosophy and other Essays*. New York: Monthly Review Press, 121-176.

Althusser, Louis, 1980: "Presentación". En Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. México: Siglo XXI, xi-xvi.

Álvarez, Alberto F. y Núñez, Gerardo González, 2001: *¿Intelectuales vs. Revolución? El Caso del Centro de Estudios sobre América (CEA)*. Montreal: Ediciones Arte D.T.

Alvatater, Elmar, 2006: “¿Existe un marxismo ecológico?” En Atilio A. Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (compiladores). *La teoría marxista hoy: Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: FLACSO.

Anderson, Kevin B., 2007: *The Rediscovery and persistence of the Dialectic in Philosophy and in World Politics*. Durham: Duke University Press, 120-147.

Arce, Bayardo, 1986: En Invernizzi, G., Pisani, F. y Ceborio J. eds. *Sandinistas: Entrevistas a Humberto Ortega Saavedra, Jaime Wheelock Román y Bayardo Arce Castaño*. Managua: Editorial Vanguardia.

Arce, Bayardo, 1983: “Prólogo”. En Ricardo Morales Avilés. *No pararemos de andar jamás. Obras*. Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 21-27.

Aricó, José, 1999: *La Hipótesis de Justo: Escritos sobre el Socialismo en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Aricó, José, 2001: Citado en Jaime Massardo, 2001.

Arrate, Jorge y Eduardo Rojas, 2003: *Memoria de la izquierda chilena, (1850-1979)*. Vol. I. Barcelona; Santiago de Chile: Javier Vergara Editorial.

Badiou, Alain, 2007: “One Divides Itself into Two”. En S. Budgen, S. Kouvelakis, y S. Žižek, eds., *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth*. Durham: Duke University Press, 7-17.

Bagú, Sergio, 1949: “La Economía de la Sociedad Colonial: Índole de la economía colonial y la economía como capitalismo colonial”, *Rebelión*, [www.rebelion.org](http://www.rebelion.org)

Bagú, Sergio, 1977: *Marx-Engels: diez conceptos fundamentales: génesis y proyección histórica*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

Banco Mundial, 2008: *Definición de sociedad civil*. <http://www.bancomundial.org/>

Barahona, Amaru, 1990: Citado en Oscar René Vargas 1990.

Barloewen, Constantine von, 1995: Citado en Werz, Nikolaus, 1995.

Barrios, Alicia y José Joaquín Brunner, 1988: *La Sociología en Chile: Instituciones y Practicantes*. Santiago, Chile: FLACSO.

Bedolla, Miguel, 2004: "What is ethics? An Answer from a Voegelinian-Loneranian perspective". *Global Virtue Ethics Review*, abril.

Belli, Gioconda, 2001: *El país bajo mi piel: Memorias de amor y guerra*. Barcelona: Plaza Janés. Managua: Anama.

Benítez, Horacio, 2005: "Presidente Chávez define socialismo del siglo XXI". [www.aporrea.org](http://www.aporrea.org), 9 de octubre, 2005.

Bernstein, Edward, 1899: Socialismo Evolucionario. *Marxists Internet Archive*. <http://www.marxists.org>.

Berryman, Phillip, 1989: Teología de la Liberación/ *Liberation Theology. The Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*. New York: Pantheon Books, 1987. Edición digital autorizada para el Proyecto Ensayo Hispánico de la versión en español: *Teología de la liberación*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1989. [www.ensayistas.org/](http://www.ensayistas.org/)

Betto, Frei, 1986: *Fidel Castro y la Religión: Conversaciones con Frei Betto*. México: Siglo XXI.

BID (Banco Interamericano de Desarrollo), 2004: "Estrategia para Promover la Participación Ciudadana en las Actividades del Banco". Washington: Banco Interamericano de Desarrollo. <http://www.iadb.org/>

Blomstrom, Magnus and Bjorn Hettne, 1984: *Development Theory in Transition - The Dependency Debate and Beyond: Third World Responses*. London: Zed Books Ltd.

Bobbio, Norberto, 2000: *Ni con Marx ni contra Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.

Boff, Clodovis, 1992: "Epistemología y método de la teología de la liberación". En Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, eds., 1992, 79-114.

Boff, Leonardo, 1986: "Bodas de plata de la Iglesia con los pobres: Teología de la liberación". *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, 180 (210). [www.servicioskoinonia.org](http://www.servicioskoinonia.org)

Boff, Leonardo, 1991: "Opción por los pobres, teología de la liberación y socialismo". En José María Vigil, coordinador, *Sobre la opción por los pobres*. Managua: Ediciones Nicarao, 115-122.

Boff, Leonardo y Clodovis Boff, 1986: *Liberation Theology from Dialogue to Confrontation*. San Francisco: Harper & Row.

Bollier, David, 2003: *El redescubrimiento del procomún*. <http://biblioweb.sindominio.net/telematica/bollier.html>

Borge, Tomás, 1997: Citado En Salvador Martí I Puig, *La revolución enredada: Nicaragua 1977-1996*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 1997.

Borge, Tomás 2009: “Venezolanos rinden honores a comandante”. *La Gente* (La Primerísima), Managua, Nicaragua, 9 mayo, 2009.

Borón, Atilio A., 1996: “¿Posmarxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau”. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 58, 1, enero-marzo. Centro de Medios, Argentina <http://argentina.indymedia.org/process/about.php>

Borón, Atilio A., 2003: “Tras el diluvio siempre sale el sol. La teoría política marxista entre las transformaciones del capitalismo y el derrumbe de los ‘socialismos realmente existentes’”. En *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar>

Borón, Atilio A., 2006a: “Teoría política marxista o teoría marxista de la política”. En Atilio A. Borón, Javier Amadeo y Sabrina González, eds., *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*.

Borón, Atilio A., 2006b: “Por el necesario (y demorado) retorno al marxismo”. En Atilio A. Borón, Javier Amadeo, Sabrina González, eds., *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*.

Borón, Atilio A., 2007. “Chávez: Sí pero no”. *Emancipación: Socialismo del Siglo XXI*, <http://www.emancipacion.org/index.php>

Borón, Atilio A., 2008: “El socialismo del siglo veintiuno: notas para su discusión”. Buenos Aires: Programa Latinoamericano de Educación a Distancia en Ciencias Sociales / PLED. [www.centrocultural.coop/pled](http://www.centrocultural.coop/pled)

Borón, Atilio A., Javier Amadeo y Sabrina González (compiladores): 2006. *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: FLACSO.  
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>

Boucher, David, 1985: *Texts in context*, Dordrech, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.

Bourdieu, Pierre, 1999: "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field". En George Steinmetz, ed., *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*. Ithaca: Cornell University Press.

Cabezas, Omar, 1987: *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*. Managua: Editorial Vanguardia.

Callinicos, Alex, 1978: *Althusser's Marxism*. London, Pluto Press.

Canto, Manuel M. et al. 2006: *La dimensión política de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales: Una invitación al debate*. México: Red Mexicana de Investigaciones.

Cardoso, Ciro, 1979: Citado en Agustín Cueva 1979.

Cardoso, Fernando H., et al., 1977: *Clases sociales y crisis política en América Latina (seminario de Oaxaca)*. México: Siglo XXI.

Cardoso, Fernando H. y Faletto, Enzo, 1996: *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.

Casaldáliga, Pedro, 1987: "Nicaragua, el lugar más importante del mundo". En José María Vigil, ed., *Nicaragua y los Teólogos*. México: Siglo XXI, 11-30.

Cassirer, Ernst, 1946: *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press.

Castañeda, Jorge, 1993: *La Utopía Desarmada. Intrigas, Dilemas y Promesa de la Izquierda en América Latina*. Buenos Aires: Ariel.

Castoriadis, Cornelius, 1997: "The imaginary: creation in the social-historical domain". En Curtis, D.A., ed., *World in fragments: writings on politics, society, psychoanalysis, and the imagination*. Stanford: Stanford University Press, 3-18.

Castro, Fidel, 2008: Citado en Atilio Borón, 2008.

Castro, Fidel 2006: Citado en Ignacio Ramonet, 2006.

Castro, Fidel, 1986: Citado en Frei Betto, 1986.

Castro, Fidel, 1980: Citado en Gaspar Jorge García Gallón, "Introducción a la edición cubana", F. Konstantinov, *Los Fundamentos de Filosofía Marxista-Leninista*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1-4.

Center for Genetics and Society, 2002: *Las Nuevas Tecnologías de la Modificación Genética Humana: Un Umbral de Desafío para la Humanidad*. <http://www.geneticsandsociety.org>

CEPAL, (Comisión Económica para América Latina), 2003: "Género, Previsión y Ciudadanía Social en América Latina". En *Los sistemas de pensiones en América Latina: un análisis de género*. Santiago, Chile: CEPAL. [www.eclac.org](http://www.eclac.org)

Cetrulo, Ricardo, 1970: *Iglesia latinoamericana: ¿protesta o profecía?* Avellaneda: Ediciones Búsqueda.

Chakrabarty, Dipesh, 2008: *Provincializing Europe: Post-colonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.



CIOSL, (Confederación Internacional de Organizaciones Sindicales Libres), 2006: *Informe anual sobre las violaciones de los derechos sindicales*. [www.cios.org/](http://www.cios.org/)

Clifford, Michael, 2001: *Political Genealogy after Foucault*. New York and London: Routledge.

Concheiro Bórquez, Elvira, Massimo Modonesi y Horacio Crespo, 2007: *El comunismo: otras miradas desde América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Crick, Bernard, 1992: *Socialismo*. México: Nueva Imagen.

Cueva, Agustín, 1977: *El desarrollo del capitalismo en América Latina: ensayo de interpretación histórica*. México: Siglo XXI.

Cueva, Agustín, 1979. *Teoría social y procesos políticos en América Latina*. México: Edicol.

Cueva, Agustín, 2008a: "El marxismo latinoamericano: historia y problemas actuales". En *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*. Antología y presentación Alejandro Moreano. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Cueva, Agustín, 2008b: "El análisis posmarxista del Estado latinoamericano". *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, No. 2, abril. <http://www.jornada.unam.mx>

Checkland, S.G. 1964: *The Rise of Industrial Society in England (1815-1885)*. London: Longmans.

Chilcote, Ronald H., 1981: *Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm*, Boulder: Westview Press.

Dahl, Robert, 1956: *A preface to democratic theory*. Chicago: The University of Chicago Press.

Dawkins, Richard, 1999: *The selfish gene*. Oxford: Oxford University Press.

De Blas Guerrero, Andrés, 1993: “El socialismo revisionista: E. Bernstein”. En J. F. Tezanos, ed., *Teoría Política del socialismo*. Madrid: Editorial Sistema, 167-180.

De la Peña, Guillermo, 1994: “Estructura e historia: La viabilidad de los nuevos sujetos”. En *Transformaciones sociales y acciones colectivas: América Latina en el contexto internacional de los noventa*. México: El Colegio de México, 141-159.

De Visscher, Charles, 1957: *Theory and Reality in Public International Law*. Princeton: Princeton University Press.

della Mirandola, Pico, 1948: “Oration on the Dignity of Man”. En Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller y John H. Randall, eds., *The Renaissance Philosophy of Man* Chicago: University of Chicago Press, 1948, 223-225.

Díaz Rangel, Eleazar, 2006: *Todo Chávez: De Sabaneta al socialismo del siglo XXI*. Caracas: Planeta.

Díaz Núñez, Luis Gerardo, 2005: *La teología de la liberación latinoamericana a treinta años de su surgimiento: Balance y perspectivas*. México: Universidad Autónoma de México.

Diccionario RAE, 2001: Real Academia Española  
<http://buscon.rae.es/>

Dieterich, Heinz, 2005: “La revolución bolivariana y el socialismo del siglo XXI”. Discurso pronunciado en el “XVI Festival Mundial de la Juventud”, Agosto, 13, 2005.  
<http://www.rebellion.org/>

Dieterich, Heinz, 2008: *El Socialismo del siglo XXI*, Libro en versión electrónica, (Internet) con prólogo a la edición mexicana. 2008. [www.carpediem.org.ve](http://www.carpediem.org.ve)

Diggins, John P. 1994: *The Promise of Pragmatism: Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*. Chicago: The University of Chicago Press.

Dilla, Haroldo, 2008: “La dirección y los límites de los cambios”. *Nueva Sociedad*, 216, julio-agosto, 36-48.

Djilas, Milovan, 1969: *The Unperfect Society: Beyond the New Class*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.

Dos Santos, Theotonio, 1998: “La teoría de la dependencia: un balance histórico y teórico”. En López Segrera, F., ed., *Los retos de la globalización: ensayos en homenaje a Theotonio Dos Santos*. Caracas: UNESCO, 93-151.

Dussel, Enrique, 1972: *Caminos de liberación latinoamericana: Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros.

Dussel, Enrique, 1992: “Teología de la liberación y marxismo”. En I. Ellacuría y J. Sobrino, eds., 1992, 115-144.

Dussel, Enrique, 2001: *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclee de Brouwer S.A.

Dussel, Enrique, 2006: *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.

Ehrlich, Leonard H. 1975: *Karl Jaspers: Philosophy as Faith*. Amherst: University of Massachusetts Press.

El País, 2009: “Dualismo”. *Diccionario El País*. <http://www.elpais.com/diccionarios/>

Ellacuría, Ignacio, 1972: “Filosofía y Política”. *Estudios Centroamericanos*, 284, 373-385.

Ellacuría Ignacio, 1990: "Teología de la liberación y marxismo". *Revista Latinoamericana de Teología*. Centro de Reflexión Teológica. UCA, El Salvador, No. 20. Mayo/Agosto, 109/135.

Ellacuría, Ignacio, 1996: Citado en Guillermo Fernández Verte, 1996.

Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino, eds., 1992: *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. San Salvador: Universidad Centroamericana.

Elliott, G., ed., 1994: *Althusser: A critical reader*. Oxford: Blackwell.,

Engels, F., 1878: "La Revolución de la Ciencia de Eugenio Dühring (Anti-Dühring)". Sección Segunda, Economía Política. *Marxists Internet Archive*. <http://www.marxists.org/>

Engels, F., 1974a: "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana". En C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, III, 353-395.

Engels, F., 1974b: "Engels a José Bloch". En C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, III, 514-6.

Engels, F., 1974c: "Prólogo a la tercera edición alemana de 1885 de El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte". En C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, I, 406-7.

Engels, F., 1974d: "Discurso ante la tumba de Marx". En C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, III, 171-3.

Ericson, Richard V. y Nico Steher, eds., 2000: *Governing Modern Societies*. Toronto: University of Toronto Press.

Espinal, Rosario, 2008: "De los ideales al pragmatismo: La Evolución del Partido Revolucionario Dominicano". *Nueva Sociedad* 217, septiembre-octubre, 145-154.

Faletto, Enzo, 1994: “La Función del Estado en América Latina”. *Revista Foro* 23, abril, Bogotá, Colombia, 5-16.

Fazio Fernández, Mariano, 1992: “Interpretaciones de la evangelización: del providencialismo a la utopía”. En *Historia de la Evangelización de América: trayectoria, identidad y esperanza de un continente*. Simposio Internacional, Actas, Ciudad del Vaticano, 11-14 de mayo de 1992, Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1992, 609-621.

Ferguson, Sinclair B. y David F. Wright, 1988: *New Dictionary of Theology*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

Fernández Nadal, Estela, 2001: *Itinerarios Socialistas en América Latina*. Córdoba, Argentina: Alción Editora.

Fernández, Beret, Guillermo, 1996: *El pueblo en la teología de la liberación: Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericanas*. Frankfurt, Madrid: Iberoamericana.

Ferri, Enrique, 1920: “El Partido Socialista Argentino”. En Justo, Juan Bautista, *Socialismo*. Buenos Aires: La Vanguardia, 123-8.

Feuerbach, Ludwig, 1841: *The Essence of Christianity*. Marxists Internet Archive. <http://www.marxists.org/>

Fielding, Helen, 2006: “White Logic and the Constancy of Color”. En D. Olkowski y G. Weiss, eds., *Feminist Interpretations of Merleau-Ponty*. State Park: Pennsylvania State University Press, 71-89.

Flisfish, Angel, 1987: *La política como compromiso democrático*. Santiago, Chile: FLACSO.

Fonseca Terán, Carlos, 2005: *El poder, la propiedad, nosotros: La Revolución Sandinista y el problema del poder en la transformación revolucionaria de la sociedad nicaragüense*. Managua: Editorial Hispamer.

Fonseca, Carlos, 1975: "Síntesis de algunos problemas actuales", 3 de noviembre, 1975. Centro de Documentación de los Movimientos Armados. <http://www.cedema.org/>

Fonseca, Carlos, 1976: "Notas sobre la montaña y algunos otros temas", 8 de octubre 1976. Centro de Documentación de los Movimientos Armados. <http://www.cedema.org/>

Fonseca, Carlos, 1985: "Viva Sandino". En *Carlos Fonseca: Obras, Viva Sandino*, Tomo 2. Instituto de Estudio del Sandinismo. Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 19-85.

Fornet-Betancourt, Raúl 2001: *Transformación del Marxismo: Historia del Marxismo en América Latina*. México: Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de Nuevo León.

Franco, Carlos, 1981: *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*. Lima: CEDAP.

Frank, Andre Gunder, 1978: *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.

Freire, Paulo, 2006: *Pedagogía del Oprimido*. México: Siglo XXI.

Fromm, Erich, 1971: *Marx's concept of man*. New York: Frederick Ungar Publishing Co.

Frondizi, Silvio, 2006: *Silvio Frondizi: Un francotirador marxista*. Prólogo de Horacio Tarcus. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Frugoni, Emilio, 1989: *Génesis, esencia y fundamentos del socialismo*. Vol. I. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Fuchs, Stephen, and Steven Ward, 1994: "What is Deconstruction, and Where and When Does it Take Place? Making Facts in Science, Building Cases in Law". *American Sociological Review*, vol. 59, agosto, 481-500.

Fuentes, Carlos, 1990: *Valiente Mundo Nuevo: Épica, Utopía y Mito en la Novela Hispanoamericana*. Madrid: Mondadori.

Gaete Avaria, Jorge, 1988: *Historia de un lenguaje infortunado: Mariátegui y el marxismo*. Caracas: Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.

Gallego, Andrés y Rolando Ames, 2003: *Acordarse de los pobres: Gustavo Gutiérrez y el marxismo*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

García Canclini, Nestor, 1999: "Globalizarnos o defender la identidad". *Nueva Sociedad*, No. 163, septiembre-octubre, 56-70.

García Márquez, Gabriel, 1982: "La soledad de América Latina". Discurso de Aceptación del Premio Nobel.  
[www.ciudadseva.com/textos/](http://www.ciudadseva.com/textos/)

García Márquez, Gabriel, 1993: Citado en Jorge Castañeda, 1993.

García Márquez, Gabriel, 1995: *Diatriba de amor contra un hombre sentado*. Barcelona: Grijalbo, Mondadori.

Geras, Norman, 1987: "Post-Marxism?" *New Left Review*, No. 163, mayo-junio, 10-72.

Girardi, Giulio, 1977: *Cristianos por el socialismo*. Barcelona: Ediciones del Bolsillo.

Goldmann, Lucien, 1964: *The Hidden God: a study of tragic vision in the Pensées of Pascal and the tragedies of Racine*. London: Routledge and Kegan Paul, 90-2.

Goldmann, Lucien, 1968: "Is there a Marxist Sociology?" *International Socialism*, Autumm, No. 34, 13-21.

Goldman, Lucien, 1994: Citado en Mitchell Cohen, *The Wager of Lucien Goldman. Tragedy, Dialectics and a Hidden God*. New Jersey: Princeton University Press.

Goldstein, Philip, 2005: *Post-Marxist theory: An introduction*. New York: New York State University Press.

Gómez Robledo, Antonio, 1946: *La filosofía en el Brasil*. México: Imprenta Universitaria.

González Casanova, Pablo, 2005: "La dinámica dialéctica: Precisiones a algunos conceptos marxistas". En Jorge Turner y Guadalupe Acevedo, eds., *Sergio Bagú: Un Clásico de la teoría social latinoamericana*. México: Plaza y Valdez, 37-52.

Gorostiaga, Xabier, "Algunos aspectos de la economía nicaragüense". *Envío*, No. 5, 1981. <http://www.envio.org.ni/>

Gow, D. D., 2007: "Aspectos sociales de la ordenación forestal para el desarrollo posostenible". *Unasylva*. Vol. 58, 226-227. <ftp://ftp.fao.org/>

Gramsci, Antonio, 1975: *El materialismo histórico la filosofía de Benedetto Croce*. México: San Pablo Editor.

Grigsby Vergara, William, 2008: "La Nueva Chureca", *Envío*, No. 321, abril 2008. <http://www.envio.org.ni/>

Grobart, Fabio, 1978: "Prólogo". En J. A. Mella, *Escritos Revolucionarios*. México: Siglo XXI, 11-31.



Gross, David, 1981-1982: "Time, Space and Modern Culture". *Telos*, No.50, 131-42.

Guadarrama González, Pablo, 1999: *Despojados de todo fetiche: autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*. Bogotá: Universidad INCAA de Colombia; Santa Clara: Cuba: Universidad Central de las Villas.

Guerreiro Ramos, Alberto, 1970: "Modernization: Towards a Possibility Model". En W. A. Beling, y S. Totten, eds., *Developing Nations: Quest for a Model*. New York: Van Nostrand Reinhold Company.

Guerreiro Ramos, Alberto, 1981: *The New Science of Organizations: A Reconceptualization of the Wealth of Nations*. Toronto: Toronto University Press.

Guevara, Ernesto, 1987: Citado en Carlos Tablada Pérez, 1987.

Guevara, Ernesto (Che), 2007: *El socialismo y el hombre en Cuba*, Argentina: Ocean Sur.

Guevara López, Onofre, 1999: "Carlos Pérez Bermúdez: Un gran luchador social". *El Nuevo Diario*. 28 diciembre. <http://archivo.elnuevodiario.com.ni>

Guevara López, Onofre, 2007: *Cien años de movimiento social en Nicaragua*. Managua: NITLAPAN-UCA.

Gutiérrez, Edgardo, 2003/2004: "Las fuerzas productivas estéticas". *Herramienta*. No. 24. <http://www.herramienta.com.ar/>

Gutiérrez, Gustavo, 1990: Citado en Oscar René Vargas, 1990.

Gutiérrez, M., Gustavo, 1971: *Teología de la Liberación: perspectivas*, Lima: CEP.

Gutiérrez, M., Gustavo, 1996: Citado en Guillermo Fernández Beret, 1996.

Gutiérrez, M., Gustavo, 2003a: "La teología de la liberación es un mensaje de vida para todos". En Andrés Gallego y Rolando Ames, 2003, 54-62.

Gutiérrez, M., Gustavo, 2003b: "Pobreza: solidaridad y protesta". En Andrés Gallego y Rolando Ames, 2003, 87-105.

Gutiérrez, M., Gustavo, 2003c: "Ortodoxia y Ortopraxis". En Andrés Gallego y Rolando Ames, 2003, 39-44.

Habermas, Jürgen, 1999: *Fragmentos Filosófico-teológicos*. Madrid: Editorial Trotta.

Hamilton, Kenneth, 1969: *The Promise of Kierkegaard*. Philadelphia: J.B. Lippincott Company.

Hándal, Schafik Jorge, 2005: "Prólogo". En Patricio Echeagaray, *Notas sobre la revolución latinoamericana*. Buenos Aires: Manuel Suarez-Editor. 9-13.

Harnecker, Marta, 1980: *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. México: Siglo XXI.

Harnecker, Marta, 1986: *Qué es la sociedad*. Managua: Editorial Vanguardia.

Harnecker, Marta, 1987: *Enemigos, aliados, frente político*. Managua: Editorial Vanguardia.

Harnecker, Marta, 2001: *La izquierda en el umbral del siglo XXI*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.

Harnecker, Marta, 2002: *Hugo Chávez Frías: un hombre, un pueblo*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Haya De la Torre, Víctor Raúl, 2007: En Eugenio Chang-Rodríguez, *Una vida agónica: Víctor Raúl Haya de la Torre*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de Perú, 2007.

Haya de la Torre, Víctor Raúl, 1976: *Obras Completas*. Cuatro tomos. Lima, Perú: Librería-Editorial J. Mejía Baca, [1976-1977].

Haya de la Torre, Víctor Raúl, 1976a: “Nota a la tercera edición. El antiimperialismo y el APRA”. En Haya de la Torre, 1976, IV, 29-64.

Haya de la Torre, Víctor Raúl, 1976b: “El antiimperialismo y el APRA”. En Haya de la Torre, 1976, IV, 5-234.

Haya de la Torre, Víctor Raúl, 1976c: “Nota preliminar a la primera edición. El antiimperialismo y el APRA”. En Haya de la Torre 1976, IV, 11-26.

Haya de la Torre, Víctor Raúl, 1976d: “La defensa continental”. En Haya de la Torre 1976, IV, 235-272.

Haya de la Torre, Víctor Raúl, 1976e: “Espacio-Tiempo-Histórico”. En Haya de la Torre, 1976, IV, 372-518.

Hegel, G.W.F., 1953: *Reason in History*. New York: The Bobbs-Merril Company Inc.

Heidegger, Martin, 1962: *Being and Time*. Traducido por J. Macquarrie y E. Robinson. New York: Harper and Row.

Held, David, 1991. “Democracy, the Nation-State and the Global System”. En Held, D., ed., *Political Theory Today*, Stanford: Stanford University Press.

Helfrich, Silke, 2006: *Hacia una gestión sustentable, democrática y ciudadana del agua*. [www.boell-latinoamerica.org/](http://www.boell-latinoamerica.org/)

Helm, Paul, 1997: *Faith and understanding*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Hennelly, Alfred T., 1979: *Theologies in Conflict: The Challenge of Juan Luis Segundo*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Hill, C.P., 1957: *British Economic and Social History 1700-1914*. London: Edward Arnold Publishers.

Hindess, Barry, and Paul Hirst, 1977: *Mode of production and social formation: an auto-critique of Pre-capitalist modes of production*. London: Macmillan.

Hobsbawm, Eric, 1998: "Introduction". En Marx, K. and Engels, F., *The Communist Manifesto: A Modern Edition*. London: Verso, 1-29.

Hodgson, Peter C., 1992: "Providence". En D. W. Musser and J.L Price, eds., *A New Handbook of Christian Theology*, Cambridge: The Lutterworth Press, 394-7.

Holton, R.J., 1985: *The Transition from Feudalism to Capitalism*. London: MacMillan.

Hook, Sidney, 1950: *From Hegel to Marx*. New York: Humanities Press.

Iglesia Católica, 1987: *Sollicitudo Rei Sociales*, 30 diciembre 1987 [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

Iglesia Católica, 1992: *Catecismo de la Iglesia Católica*. República Dominicana: Librería Juan Pablo II.

Iglesias, Enrique, 2001: "Latin America's Tendency to Tolerate Inadequacy". Wharton Global Economic Forum. Pennsylvania: Wharton School of the University of Pennsylvania. <http://knowledge.wharton.upenn.edu/>

Illanes Oliva, M. Angélica, 2001: “Reseña del libro *Socialismo del siglo XXI. La quinta vía* de Tomás Moulián Santiago: Ed. Lom, Santiago.

POLIS, Revista de la Universidad Bolivariana Vol. 1 Número 2. <http://www.revistapolis.cl/2/millanes.pdf>

Instituto de Marxismo-Leninismo del CC del PCUS, 1974: “Introducción”. En *Lenin: Acerca de la Religión*. Moscú, Editorial Progreso, 3-4.

Interlaces (Agencia Venezolana de Inteligencia), 2007: “Monitor socio político: Tendencias y coyuntura. Investigación No. 16, Marzo 2007. Caracas, Venezuela.

Jakobson, Roman y Morris Halle, 1956: *Fundamentals of Language*. The Hague: Mouton.

James, William, 1970: “Pragmatism’s conception of truth”. En Thayer, H. Standish, *Pragmatism: The Classic Writings*. New York: New American Library, 227-44.

Jáuregui Bereciartu, Gurutz, 2001: “Derechos individuales versus derechos colectivos: una realidad imprescindible”. En Francisco Javier Ansuátegui Roig, *Una discusión sobre derechos colectivos*. Madrid: Librería-Editorial Dykinson, 47-66.

Jessop, Robert, 1990: “Mode of Production”. En Eatwell, J., M. Milgate and Newman, eds., *Marxian Economics*. New York: W.W. Norton & Company, 289-96.

Juan, 1, 1-5, *La Biblia*, El Nuevo Testamento. Catholic.net <http://es.catholic.net>

Jurkevich, Gayana, 1991: "Unamuno's Intrahistoria and Jung's collective unconscious: Parallels, convergences, and common". *Comparative Literature*, Winter, Vol. 43, No. 1, 43-60. <http://connection.ebscohost.com>

Justo, Juan B., 1999: Citado en José Aricó, *La Hipótesis de Justo: Escritos sobre el Socialismo en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. 1999.

Justo, Juan B., 1920a: *El Socialismo*. Buenos Aires: La Vanguardia.

Justo, Juan B., 1920b. "El profesor Ferri y el Partido Socialista Argentino". En Juan B. Justo, *El Socialismo*. Buenos Aires: La Vanguardia, 129-41.

Justo, Juan B. y Enrique Ferri, 1909: Polémica entre Enrique Ferri y Juan B. Justo. Página web José Ingenieros, Instituto Socialista de Estudios Económicos y Políticos. <http://www.geocities.com/>

Kant, Immanuel, 1995: "What is Enlightenment?" En Kramnick, I., ed., *The Portable Enlightenment Reader*. New York: Penguin Books, 1-7.

Kautsky, Karl, 1918: *The Dictatorship of the Proletariat*. Marxists Internet Archive, <http://www.marxists.org/>

Kautsky, Karl, 1934: *Marxism and Bolshevism: Democracy and Dictatorship*. Marxists Internet Archive. <http://www.marxists.org/>

Kautsky, Karl, 1980: *Ética y Concepción Materialista de la Historia*. México: Ediciones Pasado y Presente.

Kautsky, Karl, 1902: "The Aims and Limitations of the Materialist Conception of History", Marxists Internet Archive. <http://www.marxists.org/>

Kierkegaard, Søren, 1946a: "Either/or". En *A Kierkegaard Anthology*, editado por R. Bretall. New York: The Modern Library, 19-108.

Kierkegaard, Søren, 1946b: "Fear and Trembling". En *A Kierkegaard Anthology*, editado por R. Bretall. New York: The Modern Library, 116-134.

Kohan, Nestor, 2000: *De Ingenieros al Che: Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Kolakowski, Leszek, 2005: *Main Currents of Marxism*. Traducido por P.S. Falla. New York and London: W.W. Norton & Company.

Kolvenbach, Peter-Hans, 2003: "La Compañía de Jesús y los inicios del humanismo moderno. Humanismo para el siglo XXI." Congreso Internacional sobre Humanismo. Bilbao, 4-7 de marzo, Universidad de Deusto. <http://profesor.sis.uia.mx/>

Konstantinov, F. et al., 1980: *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. Vol I.

Kymlicka, Will, 1997: "The Prospects for Citizenship: Domestic and Global". En T.J. Courchene, ed., *The Nation State in a Global/Information Era: Policy Challenges*. Kingston, Ontario:

Khrushchev, Nikita, 1956: "Informe Secreto al XX Congreso del PCUS". *Marxists Internet Archive*. <http://www.marxists.org/>

Khrushchev, Nikita, 1963: Citado en Robert H. McNeal, *The Bolshevik Tradition: Lenin, Stalin, Khrushchev*, Englewood, N.J.: Prentice Hall.

Küng, Hans 1976: *On Being a Christian*. New York: Wallaby.

La Prensa, 2002. "Nicas dejan su destino a la buena de Dios", 16/6/2002. <http://www.laprensa.com.ni/>

Laclau, Ernesto, 1991: "God Only Knows". *Marxism Today*, diciembre, 56-9.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, 1987a: *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. México: Siglo XXI.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, 1987b: "Post-Marxism Without Apologies". *New Left Review*, 1/166, noviembre-diciembre, 40-82.

Lander, Edgardo, 2006a: "Marxismo, Eurocentrismo y Colonialismo". En Atilio A. Borón, Javier Amadeo, Sabrina González, eds., *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, 2006.

Lander, Edgardo, 2006b: "Creación del partido único, ¿aborto del debate sobre el Socialismo del Siglo XXI?" *Aporrea.org*.  
Comunicación Popular para la Construcción del Socialismo del Siglo XXI. <http://www.aporrea.org>

Latinobarómetro, 2005: "El catolicismo en América Latina al inicio del papado de Benedicto XVI". [www.latinobarometro.org](http://www.latinobarometro.org).

Lechner, Norbert, 1995: "A disenchantment called post-modernism". En J. Beverley, J. Oviedo, y M. Aronna, eds., *The Postmodernism Debate in Latin America*: Durham, Duke University Press, 147-164.



Legorreta, Jesús, 2003: *Cambio religioso y modernidad en México*, México, DF: Universidad Iberoamericana.

Lehmann, Carla, 2002: "How religious are we Chileans? A map of religiosity in 31 countries", *Estudios Públicos* 85, Santiago de Chile.

Leibner, Gerardo, 1999: *El mito del socialismo indígena en Mariátegui*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Lenin, V. I., 1967: "Karl Kautsky, Bernstein y el programa socialdemocrático". En Rosa Luxemburgo, *Reforma o Revolución*. México: Grijalbo, 1967, 145-158.

Lenin, V.I., 1974: "El Socialismo y la Religión". En Instituto de Marxismo-Leninismo del CC del PCUS, *Lenin: Acerca de la Religión*. Moscú, Editorial Progreso, 5-10.

Lenin, V.I., 1981: *Obras Escogidas*. Moscú: Editorial Progreso. 3 Tomos.

Lenin, V. I., 1981a: "Marxismo y Revisionismo". En *V.I. Lenin, Obras Escogidas*, I, 66-73, I, 66.

Lenin, V. I., 1981b: "La Revolución Proletaria y el Renegado Kautsky". En *V.I. Lenin, Obras Escogidas*. III, 61-144.

Lenin, V.I., 1981c: "Carlos Marx". En *V.I. Lenin, Obras Escogidas*. I. 21-52.

Lenin, V.I., 1981d: "Federico Engels". En *V. I. Lenin, Obras Escogidas*. I. 53-60.

Lenin, V.I., 1981e: "Las tres fuentes y las tres partes integrantes del Marxismo". En *V. I. Lenin, Obras Escogidas*. I. 61-65.

Lewin, Moshe, 1975: *Lenin's last struggle*. London: Pluto Press.

Lichtheim, George: 1982. *Marxism: An Historical and Critical Study*. New York: Columbia University Press.

Lieberman, Matthew D. 2009: "What Makes Big Ideas Sticky". En Max Brockman, *What's Next: Dispatches on the Future of Science*. New York: Vintage Books.

Limia, David Miguel, 2003: "Tendencias principales en el pensamiento filosófico cubano de los últimos años". En Hernández, R, *Sin urna de cristal*. La Habana: Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 49-55.

Liss, Sheldon B., 1984: *Marxist Thought in Latin America*. Berkeley: University of California Press.

Liss, Sheldon B., 1994: *Fidel! Castro's Political and Social Thought*. Boulder: Westview Press.

Lombardo Toledano, Vicente, 1963: *Las corrientes filosóficas en la vida de México*. México: Universidad Obrera de México.

Lombardo Toledano, Vicente, 1975: *Escritos sobre el Movimiento Obrero*. México: Universidad Obrera de México.

Lombardo Toledano, Vicente, 1975a: "El 'hombre cabal' y la lucha de clases". En *Escritos sobre el Movimiento Obrero*, 55-62.

Lombardo Toledano, Vicente, 1975b: "Lo esencial en el capitalismo y en el socialismo. En *Escritos sobre el Movimiento Obrero*, 414-423.

Lombardo Toledano, Vicente, 1975c: “De Lenin a Breshnev”. En *Escritos sobre el Movimiento Obrero*, 376-390.

Lombardo Toledano, Vicente, 1975d. *Materialismo versus idealismo. Polémica Caso-Lombardo*. Universidad Obrera de México. México.

Lombardo Toledano, Vicente, 1999: *Acción y Pensamiento*. Estudio introductorio y selección de Martín Távira Urióstegui. México: Fondo de Cultura Económica.

Lombardo Toledano, Vicente, 1999a: Citado en Martín Távira Urióstegui, Estudio Introductorio, *Vicente Lombardo Toledano: Acción y pensamiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 95-96.

Lombardo Toledano, Vicente 1999b. “Teoría y práctica del movimiento sindical”. En *Vicente Lombardo Toledano: Acción y pensamiento*. México: Fondo de Cultura Económica 149-219.

Lombardo Toledano, Vicente, 1999c. “La Batalla de las ideas en nuestro tiempo”. En *Vicente Lombardo Toledano: Acción y pensamiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 220-237.

López Castellanos, Nayar (2008), *Izquierda y Neoliberalismo: de México a Brasil*. México: Plaza y Valdés.

Löwith, Karl, 1993: *Max Weber and Karl Marx*. London and New York: Routledge.

Löwy, Michael, 1973: *The Marxism of Che Guevara: Philosophy, Economics, Revolutionary Warfare*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Löwy, Michael, 1992: *Marxism in Latin America: From 1909 to the present*. New Jersey: Humanities Press.

Löwy, Michael, 1996: "Figures of Weberian Marxism". *Theory and Society* 25, June, (3), 431-46.

Löwy, Michael, 2000: *Guerra de Dioses: Religión y Política en América Latina*. México: Siglo XXI.

Luhmann, Niklas, 1993: *Risk a Sociological Theory*. New York: A de Gruyter.

Luik, John, 1992: "Prospects for a Marxist-Christian dialogue: An anthropological perspective". En J. García Antezana, ed., *Liberation theology and sociopolitical transformation*, Burnaby, B.C.: Simon Fraser University, 145-158.

Lukács, Georg, 1972: *History and Class Consciousness*. Traducido por Rodney Livingstone. MIT Press.

Luke, Jeff F., 1992: Managing Interconnectedness: The New Challenge for Public Administration". En Mary Timmey Bailey y Richard T. Mayer, *Public Management in an Interconnected World*. New York: Greenwood Press, 1992. 13-32.

Lukes, Steven, 1987: *Marxism and Morality*. Oxford: Oxford University Press.

Luminato, Susana, 1994: "La función epistemológica de las utopías en la construcción del conocimiento social". *Suplementos: Materiales de Trabajo Intelectual*, Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre, 31-37.

Luxemburgo, Rosa, 1967: *Reforma o Revolución*. Mexico: Grijalbo.

Luxemburgo, Rosa, 1922: *La Revolución Rusa*. Marxists Internet Archive. <http://www.marxists.org/>

MacGilvray, Eric, 1999: "Experience as Experiment: Some Consequences of Pragmatism for Democratic Theory". *American Journal of Political Science* 43, 2, abril, 542-565.

Mackenbach, Werner, 1995: "El Problema de la nación en el pensamiento juvenil de Carlos Fonseca". En Frances Kinloch Tijerino, ed., *Nicaragua en busca de su identidad*. Managua: Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, 431-456.

Mandel, Ernest, 1976: *La Teoría Leninista de la Organización*. México: Ediciones Era.

Mann, Michael, 1989: "The autonomous power of the state: Its origins, mechanisms and results". En J. A. Hall, J.A., ed., *States in history*, London: Blackwell.

Mariátegui, José Carlos, 1952: *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A.,  
Proyecto Ensayo Hispánico, <http://www.ensayistas.org/>

Mariátegui, José Carlos, 1989: Citado en Jorge Avaria, *Historia de un lenguaje infortunado: Mariátegui y el marxismo*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos, 1989.

Mariátegui, José Carlos, 1964: *El artista y la época*. Ediciones Populares de las Obras Completas. No. 6 Lima: Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, José Carlos, 1964a. "Algunas ideas, autores y escenarios del teatro moderno". En José Carlos Mariátegui, *El artista y la época*, 183-186.

Mariátegui, José Carlos, 1964b. "La realidad y la ficción". En Carlos José Mariátegui, *El artista y la época*, 22-25.

Mariátegui, José Carlos, 1964c. "Itinerario de Diego Rivera". En Carlos José Mariátegui, *El artista y la época*, 93-97.

Mariátegui, José Carlos, 2005: *Invitación a la vida heroica: José Carlos Mariátegui. Textos Esenciales*. Compilados por Alberto Flores Galindo y Ricardo Portocarrero Grados. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Mariátegui, José Carlos, 2005a: "Introducción al proceso de nuestra literatura". En *Invitación a la vida heroica: José Carlos Mariátegui. Textos Esenciales*, 442-4.

Mariátegui, José Carlos, 2005b: "Lenin". En *Textos Esenciales: Invitación a la vida Heroica: José Carlos Mariátegui*, 212-217.

Mariátegui, José Carlos, 2005c: "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?". En *Invitación a la vida heroica: José Carlos Mariátegui. Textos Esenciales*, 290-4.

Mariátegui, José Carlos, 2005d: "La filosofía moderna y el Marxismo". En *Textos Esenciales: Invitación a la vida heroica: José Carlos Mariátegui*, 446-449.

Maritain, Jacques, 1999: *Humanismo integral: Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. Madrid: Ediciones Palabra.

Maritain, Jacques, 2003: Citado en John Gueguen, "La Filosofía de la Cultura de Maritain: Un viejo profesor se cuestiona a sí mismo sobre el tiempo actual". *Revista Estudios Sociales*, No. 111, Primer Semestre, 2003. Corporación de Promoción Universitaria.  
<http://hosting.e-move.cl/fhc/contenido/CPU/lafilosofia.pdf>

Marshall, Thomas H.: 1965. *Citizenship and Social Class*, Cambridge: Cambridge University Press.

Martí, José, 1992: “Karl Marx ha muerto”, (fragmento). En *José Martí: Obras Escogidas en tres tomos*. I, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 403-405.

Martí, José, 2003: En Pablo Guadarrama González, *José Martí y el Humanismo en América Latina*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.

Martí, José, 2007: Citado en Elena Rivas Toll, “Reflexiones en torno a la filosofía de José Martí en el contexto de la filosofía latinoamericana”. *A parte Rei: Revista de Filosofía*, No. 49, enero.  
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/rivas49.pdf>

Martín-Baró, Ignacio, 1998: *Psicología de la liberación*, Madrid: Trotta.

Martínez, Abelino: 1989. *Las sectas en Nicaragua: oferta y demanda de salvación*, Managua: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Martínez Heredia, Fernando, 2000: “Cuba y el pensamiento crítico. Entrevista a Fernando Martínez Heredia”. En Néstor Kohan, 2000. 329-346.

Martinich, Aloysius P., 2003: *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Marx, C., 1844: Manuscritos económicos y filosóficos de 1844. Tercer Manuscrito. *Biblioteca de Autores Socialistas*.  
<http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/44mp/>

Marx, C., 1867: *El Capital*, Libro I, Capítulo XXIII, La Ley General de la Acumulación Capitalista. Biblioteca de Autores Socialistas  
<http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/44mp/>

Marx, C. 1967: "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right". En *Writings of the young Marx on Philosophy and Society*. Editado y traducido por Loyd D. Easton y Kurt H Guddat. New York: Doubleday and Company, 249-264.

Marx, C., 1974a: "Palabras finales a la segunda edición alemana del primer tomo de El Capital de 1872". En *C. Marx y F. Engels, Obras Escogidas*, II, 92-100.

Marx, C., 1974b: "Tesis sobre Feuerbach". En *C. Marx y F. Engels, Obras Escogidas*, I, 7-11

Marx, C., 1974c: "Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política". En *C. Marx y F. Engels, Obras Escogidas*, I, 516-520

Marx, C., 1974d: "El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte", En *C. Marx y F. Engels, Obras Escogidas*, I, 404-498

Marx, C., 1974e: "Prólogo a la primera edición alemana de El Capital". En *C. Marx y F. Engels, Obras Escogidas*, II, 87-91

Marx, C., 1977: Citado en Agustín Cueva, 1977.

Marx, C., 2007: Citado en Jaime Massardo, "Apuntes para una relectura de la historia del marxismo en América Latina". En Elvira Concheiro Bórquez et al., *El comunismo: otras miradas desde América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Marx, C. y F. Engels, 1974: *Obras Escogidas*. Tres tomos. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, C., y F. Engels, 1974: "Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista". En *C. Marx y F. Engels, Obras Escogidas*, I, 11-81.



Marzal, Manuel M., 2002: *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Massardo, Jaime, 2001: *Investigaciones sobre la historia del marxismo en América Latina y Chile*. Santiago de Chile: Bravo y Allende editores.

Massardo, Jaime, 2007: "Apuntes para una relectura de la historia del marxismo en América Latina". En Concheiro Bórquez, Modonesi y Crespo, 2007.

Mathias, Peter, 1983: *The first industrial nation: An economic history of Britain 1700-1914*. London and New York: Methuen.

McLellan, David, 2007: *Marxism after Marx*. New York: Palgrave MacMillan.

Mella, Julio Antonio, 1978: *Escritos Revolucionarios*. México: Siglo XXI.

Mella, Julio Antonio, 1978a: "La lucha revolucionaria contra el imperialismo. Que es el ARPA". En Julio Antonio Mella, *Escritos Revolucionarios*, 181-207.

Mella, Julio Antonio, 1978b: "Carta al representante del Perú". En Julio Antonio Mella, *Escritos Revolucionarios*, 48.

Mella, Julio Antonio, 2001: Citado en Raúl Fornet-Betancourt, 101.

Merleau-Ponty, Maurice, 1964a: "An unpublished text by Maurice Merleau-Ponty: A prospectus of his work". En Maurice Merleau-Ponty, *The primacy of perception: and other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history and politics*. Editado por James M. Edie. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 3-11.

Merleau-Ponty, Maurice, 1964b: *The primacy of perception, and other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history, and politics*. Editado por James M. Edie. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, Maurice, 2008: Citado en Diana Coole, "Politics and the Political". En Rosalyn Diprose & Jack Reynolds, *Merleau-Ponty: Key Concepts*. Stocksfield, Acumen, 2008, 82-94.

Meyer, John W., 1999: "The Changing Cultural Context of the Nation-State: A World Society Perspective". En G. Steinmetz, ed., *State/Culture: State Formation after the Cultural Turn*. Ithaca and London: Cornell University Press, 123-143.

Micklethwait, John y Adrian Wooldridge, 2009: Citados en Christopher Hitchens, "He's Back: The current financial crisis and the enduring relevance of Marx". *The Atlantic*, abril, 88-95.

Mills, Wright, 1968: *The Marxists*. Nueva York: Dell Publishing Co. Inc.

MINCI (Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información), 2007: *Socialismo del Siglo XXI: La fuerza de los pequeños*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información, Colección Temas de Hoy, 31.  
[www.minci.gob.ve](http://www.minci.gob.ve)

Mommsen, Wolfgang J. 1974: *The Age of Bureaucracy; perspectives on the political sociology of Max Weber*. Oxford, Blackwell.

Mondolfo, Rodolfo, 1969: *Marx y el Marxismo: Estudios Histórico-Críticos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Mondolfo, Rodolfo, 1977: *El Humanismo de Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.

Montaner, Carlos Alberto, 2008: “Paraguay: entre la Teología de la Liberación”, Firmas Press, abril 27, 2008. <http://www.firmaspress.com/>.

Montiel, Edgard, 2000: *El humanismo Americano. Filosofía de una comunidad de naciones*. Perú: Fondo de Cultura Económica.

Morales Avilés, Ricardo, 1981: “Charla al movimiento cristiano revolucionario”. En Instituto de Estudio del Sandinismo, *No pararemos de andar jamás*. Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 129-166.

Moreano, Alejandro, 2008a: “Agustín Cueva hoy”. En *Agustín Cueva. Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*. Alejandro Moreano, compilador. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>

Moreano, Alejandro, 2008b, Cueva, Agustín. “Bibliografía comentada de Agustín Cueva”. En Agustín Cueva, *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*. Bogotá: Siglo del Hombre, CLACSO. 2008. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>

Moreno, Fernando, 1984: “Debate sobre la teología de la liberación: una respuesta en clave”. Documento presentado el día 27 de septiembre de 1984 en el Seminario “Formación Democrática”, organizado por el Centro de Estudios Públicos. [www.scribd.com](http://www.scribd.com)

Mouffe, Chantal, 2005: *On the Political*. London / New York: Routledge.

Moulián, Tomas, 2000a: *Socialismo del siglo XXI: La quinta vía*. Santiago: LOM Ediciones.

Moulián, Tomás, 2000b: “Política y Ciencias Sociales en América Latina”. En Sergio Rodríguez, coordinador, *La posibilidad de seguir soñando: Las ciencias sociales de Iberoamérica en el umbral del siglo XXI*. Gijón, Asturias: Literastur, 85-94.

Moulián, Tomás, 2008: “Tomás Moulián: Itinerario de un intelectual chileno. Entrevista de Emir Sader, Juan Carlos Gómez Leyton y Horacio Tarcus”. *Crítica y Emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*. Año 1, no. 1, jun. 2008. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>

Mouzelis, Nicos, 1988 : “Marxismo or Post-Marxism?” *New Left Review*, 167, enero-febrero, 107-23.

Naciones Unidas, 1966: *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, 16 diciembre 1966. <http://www.unhchr.ch/>

Natanson, José, 2008: *Nueva Izquierda: Triunfos y derrotas de los gobiernos de Argentina, Brasil, Bolivia, Venezuela, Chile, Uruguay y Ecuador*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1999: *El Anticristo: Una maldición sobre el cristianismo*. Traducido por Juan Manuel Rodríguez. Bloomington: iUniverse Inc.

Novak Michael, 1986: *Will it Liberate? Questions about Liberation Theology*. New York: Paulist Press.

Nun, José, 1979: “Los paradigmas de la ciencia política en América Latina: del formalismo al marxismo crítico”. En Guillermo Boils Morales y Antonio Murga Frassinetti, eds., *América Latina: dependencia y desarrollo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 121-166.

Nun José y Mario Lattuada, 1991: *El Gobierno de Alfonsín y las Corporaciones Agrarias*. Buenos Aires: Manantial.

Núñez, Orlando, 1987: *Transición y lucha de clases en Nicaragua 1979-1986*. Managua: Cries; México: Siglo XXI.

Núñez, Orlando, 2006: *La oligarquía en Nicaragua*. Managua: CIPRES.

O'Donnell, Guillermo, 1982: *El estado burocrático autoritario (1966-1973)*, Buenos Aires: Editorial Belgrano.

Ollman, Bertell, 1976: *Alienation: Marx's conception of man in capitalist society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ortega Hegg, Manuel (1999), "Cultura preventiva en sociedades vulnerables". En Foro Nicaragüense por la Democracia y el Desarrollo Local, *Huracán Mitch: Reflexiones y Lecciones: Memorias de un foro desde la sociedad civil*. Managua: Red por la Democracia y el Desarrollo Local, 79-86.

Ortega Saavedra, Humberto, 1980: *50 Años de Lucha Sandinista*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Padover, Saul K., 1979: *The letters of Karl Marx*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc.

Paggi, Leonardo, 1977: "La teoría general del marxismo". En Antonio Gramsci, *Escritos Políticos*. México: Editorial Siglo XXI, 15-81.

Palti, Elías José, 2005: *Verdades y saberes del marxismo: Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*. México: Fondo de Cultura Económica.

Parkin, Frank, 1979: *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*. New York: Columbia University Press.

Paz, Octavio, 1982a: La política y el instante. *Uno mas Uno 5*. México: Cuenta y Razón.  
<http://www.cuentayrazon.org/>

Paz, Octavio, 1982b: *Sor Juana Inés de la Cruz: Las Trampas de la Fe*. México: Fondo de Cultura Económica.

Paz, Octavio, 1990: "The Verbal Contract". En *Convergences: essays on art and literature*. London: Bloomsbury, 143-171.

Pears, David, 1972: *Wittgenstein*. London: Fontana/Collins.

Pérez-Baltodano, Andrés, 2003: *Entre el Estado Conquistador y el Estado Nación: Providencialismo, Pensamiento Político y Estructuras de Poder en el Desarrollo Histórico de Nicaragua*. Managua, Nicaragua: Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA)/Universidad Centroamericana y Fundación Friedrich Ebert.

Petras, James, 1995: En Eduardo Giordano, *Conversación con James Petras: La izquierda antes y después de la caída del muro*. Barcelona: Editorial Hacer.

Pew Forum, 2006: *Spirit and Power: A 10 Country Study of Pentecostals*, The Pew Research Center for The People and The Press. <http://pewglobal.org/>

Rossi, Philip J., 2005: *The Social Authority of Reason: Kant's Critique, Radical Evil and the Destiny of Humankind*. Albany: State University of New York.

Plekhanov, G.V., 1898: *The Role of the Individual in History*. Marxists Internet Archive.  
<http://www.marxists.org/index.htm>

Piñón, Francisco, 2004: "Ciencia y tecnología en América Latina: Una posibilidad para el desarrollo". *Globalización, Ciencia y Tecnología*. Colombia: Organización de Estados Americanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura. <http://www.oei.es/salactsi/pinon.pdf>.

PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo), 2004: *La democracia en América Latina: hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Alfaguara/ Altea/Taurus/ Aguilar, Buenos Aires. <http://democracia.undp.org/Default.asp>

PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo), 2007: *La globalización en beneficio de todos. Informe de Desarrollo Humano de las Naciones Unidas*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. New York: PNUD.

Popol Vuh, Página de la Literatura Guatemalteca. [www.literaturaguatemalteca.org/popol1.html](http://www.literaturaguatemalteca.org/popol1.html)

Portantiero, Juan Carlos, 1994: "Los socialismos ante el siglo XXI". En Rodrigo Arocena, ed., *La vigencia de las propuestas socialistas*. Montevideo: Ediciones de Ciencias Sociales, 7-20.

Portantiero, Juan Carlos, 1999: *Juan B. Justo: un fundador de la Argentina moderna*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Poulantzas, Nicos, 1976: *Political Power and Social Classes*. London: NLB.

Prado Junior, Caio, 1977: *A revolução brasileira*, Sao Paulo: Editorial Brasiliense.

Prado, Caio, 2000: Citado en Bernardo Ricupero, 2000.

Quezada, Freddy, 2006: *El pensamiento contemporáneo*, Managua: Foro Nicaragüense de Cultura.

Quijano, Aníbal, 1979: "Alternativas de las Ciencias Sociales en América Latina". En B. Morales y M. Frassinetti, eds., *Las Ciencias Sociales en América Latina*. México: UNAM, 87-93.

Quijano, Aníbal, 1981: *Una introducción a Mariátegui: reencuentro y debate*. Lima: Mosca Azul Editores.

Rabb, Theodore, K. 1975: *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*. New York: Oxford University Press.

Ramírez, Sergio, 1999: *Adiós Muchachos: Una memoria de la revolución sandinista*. México: El País /Aguilar.

Ramonet, Ignacio, 2006: *Fidel Castro: Biografía a dos voces*. Barcelona: Random House.

Rasmussen, Larry, 1999: "The Ethics of responsible action". En John W. De Gruchy, *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*. Cambridge: Cambridge University Press, 206-225.

Ratzinger, Joseph 1984: *Libertatis nuntius. Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*. Congregación para la Doctrina de la Fe, 6 agosto. Catholic.net. <http://es.catholic.net/>

Recabarren, Luis Emilio, 1971: *El pensamiento de Luis Emilio Recabarren*. Santiago: Editorial Camino de Victoria.

Recabarren, Luis Emilio 1971a: "Qué queremos federados y socialistas". Recabarren. En *El pensamiento de Luis Emilio Recabarren*. I, 133-162.



Recabarren, Luis Emilio, 1971b: "El socialismo: qué es y cómo se realizará". En *El pensamiento de Luis Emilio Recabarren*, I, 7-96.

Recabarren, Luis Emilio 1971c: "Proyección de la acción sindical. Recabarren. En *El pensamiento de Luis Emilio Recabarren*, II, 7-130.

Recabarren, Luis Emilio 1971d: "Rusia obrera y campesina". En *El pensamiento de Luis Emilio Recabarren*, II, 131-250.

Ricoeur, Paul, 1994: "Althusser's theory of ideology". En *Althusser: A Critical Reader*, G. Elliott, ed., Oxford: Blackwell, 44-72.

Ricupero, Bernardo, 2000: *Caio Prado Jr. e a nacionalização do marxismo no Brasil*. São Paulo: Departamento de Ciencia Política da USP: FAPESP: Editora 34.

Rivas Toll, Elena, 2007: "Reflexiones en torno a la filosofía de José Martí en el contexto de la filosofía latinoamericana". *A parte Rei: Revista de Filosofía*, 49, enero.  
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/rivas49.pdf>

Rocha, José Luis, 2001: "Matrices, trampas y malicias del discurso sobre el desarrollo". *Envío*, 229, abril.  
<http://www.envio.org.ni/>

Rocha, José Luis, 2004: "Hacia dónde ha transitado el FSLN?" *Envío*, 268, julio. [www.envio.org.ni/](http://www.envio.org.ni/)

Rodríguez, Simón, 1842: *Sociedades Americanas en 1828*, Imprenta del Comercio Lima. Versión Facsimil, Online at: [http://mipagina.cantv.net/t6435bm/SA\\_Lima/index.html](http://mipagina.cantv.net/t6435bm/SA_Lima/index.html)

Rorty, Richard, 1995: "Dewey Between Hegel and Darwin". En *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*. Editado por Herman J. Saatkamp. H.J. Nashville & London: Vanderbilt University Press, 1-15.

Rossi, Philip J. 2005: *The Social Authority of Reason: Kant's Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind*. Albany: State University of New York.

Rousseau, Jean-Jacques, 1968 : *The social contract*. Translated by Maurice Cranston. London: Penguin Classics.

Rubenstein, Richard E., 2003: *Aristotle's children*. New York: Harcourt Books.

Sader, Emir, 2004: "El marxismo occidental en Brasil". *Herramienta: Revista de debate y crítica marxista* 26, julio. [www.herramienta.com.ar](http://www.herramienta.com.ar)

Sader, Emir, 2008: "Tomás Moulián: Itinerario de un intelectual chileno". Entrevista de Emir Sader, Juan Carlos Gómez Leyton y Horacio Tarcus". *Crítica y Emancipación: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*. Año 1, no. 1, jun. 2008. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>

Sáiz Saéz, Angel, 1999: "Paulo Freire y algunos conceptos fundamentales del existencialismo". *Razón y Palabra*, 13, Año 4, enero-marzo. [www.razonypalabra.org.mx](http://www.razonypalabra.org.mx)

Salazar Bondy, Augusto, 1968: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, D.F.: Siglo XXI.

Santana Castillo, Joaquín, 2003: "El Marxismo en Cuba". En Rafael Hernández, compilador, *Sin Urna de Cristal: Pensamiento y Cultura en Cuba Contemporánea*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 165-176.

Santos Moray, Mercedes, 1985: "Nota de Presentación". En Julio Antonio Mella, et al., *Marxistas de América: Artículos sobre cultura y sociedad*. La Habana: Editorial Arte y Literatura, 5-11.

Sartori, Giovanni, 1984: *Social science concepts: a systematic analysis*, London: Sage Publications, 15-72.

Sartre, Jean-Paul, 1984: *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. New York: Washington Square Press.

Sartre, Jean Paul, 2004: "Existentialism". En *Basic Writings on Existentialism*. Editado e introducido por Gordon Marino, New York: The Modern Library, 341-367.

Sartre, Jean Paul, 2007: "Existentialism is a humanism". Traducido por Carol Macomber; introducción de Annie Cohen-Solal; notas y prefacio de Arlette Elkaim-Sartre; editado por John Kulka. *Existentialism is a humanism*. Connecticut: Yale University Press.

Savater, Fernando, 1998: "¿Humanos o colectivos?" *El País*, 4 octubre. <http://www.elpais.com/global/>

Schmitt, Carl, 1985: *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press.

Scoville, James G., 2001: "The Taylorization of Vladimir Ilich Lenin". *Industrial Relations*, 40, octubre, 620-626.

Segall, Marcelo, 1953: *Desarrollo del capitalismo en Chile: cinco ensayos dialécticos*, Santiago: Biblioteca Nacional.

Segundo, Juan Luis, 1982a: *The liberation of theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Segundo, Juan Luis, 1982b: *Fe e ideología*, Madrid: Ediciones Cristianidad.

Segundo, Juan Luis, 1987: *Theology and the Church: a response to Cardinal Ratzinger and a warning to the whole church*, New York: Harper and Row Publishers.

Seidler, Victor J., 1994: *Recovering the self: Morality and social theory*. London and New York: Routledge.

Serrano Caldera, Alejandro, 1979: *Dialéctica e Imaginación*. San José: Editorial Centroamericana (EDUCA).

Serrano Caldera, Alejandro, 1983: *La permanencia de Carlos Marx*. Managua: Ministerio de Educación.

Serrano Caldera, Alejandro, 1999: "Conversando con Alejandro Serrano Caldera". En Andrés Pérez-Baltodano, *El derecho a la esperanza: Nicaragua y el pensamiento de Alejandro Serrano Caldera*. Managua: UPOLI, 181-214.

Silva, Miguel, 1992: *Recabarren y el socialismo*. Santiago: Taller de Artes Gráficas APUS.

Souyri, Pierre, 1971: *El Marxismo después de Marx*. Barcelona: Ediciones Península.

Sotelo, Ignacio, 2000: Citado en Edgard Montiel, *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de Naciones*. Perú: Fondo de Cultura Económica.

Spirkin, A.G., 1969: *Lenin y la filosofía*, México: Editorial Grijalbo.

Stalin, J. V. 1938: "Sobre el Materialismo Dialéctico y el Materialismo Histórico". En *From Marx to Mao*.

[http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Stalin\(SP\)/DHM38s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Stalin(SP)/DHM38s.html).



Steigenga, Timothy J., 2005: "Democracia y el crecimiento del protestantismo evangélico en Guatemala". *América Latina hoy*. Ediciones Universidad de Salamanca. 41, 99-119.

Steinmetz, George, 1999: "Introduction". En George Steinmetz, ed., *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*. Ithaca: Cornell University Press, 1-50.

Stivers, Camilla, 2002: *Gender Images in Public Administration: Legitimacy and the Administrative State*. London: Sage Publishers.

Swatos, William, 1998: "Elective affinity". En William H. Swatos, ed., *Encyclopedia of religion and society*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 163.

Tablada Pérez, Carlos, 1987: *El pensamiento económico de Ernesto Che Guevara*. La Habana: Casa de las Américas.

Tanaka, Martín, 2008: "Del idealismo exacerbado al realismo sin ilusiones: el giro del APRA y de Alan García". *Nueva Sociedad*, 217, septiembre-octubre, 172-184.

Tarnas, Richard, 1991: *The Passion of the Western Mind: Understanding the ideas that have shaped our World View*. New York: Harmony Books.

Taylor, Charles, 1983: *Social Theory and Practice*. New York: Oxford University Press.

Teilhard de Chardin, Pierre, 1968: Citado en Henri De Lubac, *Teilhard explained*. New York: Paulist Press Deus Books.

Teilhard de Chardin, Pierre, 1964: *The Future of Man*. London: Collins

Temple, William, 2003: *Nature, Man and God*. Whitefish, MT: Kessinger Publishing.

Terán, Oscar, 1999: Citado en Gerardo Leibner, 1999.

Tierno Galván, Enrique, 1996: “Estudio Preliminar”. En *Baruch Spinoza, Tratado Teológico-político; Tratado Político*. Madrid: Tecnos, ix-xxvi.

Tillich, Paul, 1948: *The Shaking of the Foundations*. New York: Charles Scribner's Sons.

Tillich, Paul, 1961: Citado en James Luther Adams, “Tillich's interpretation of history”. En C.W. Kegley and R.W. Bretall, *The Theology of Paul Tillich*. New York: The MacMillan Company, 293-309.

Tillich, Paul, 1964. *Theology of culture*. Editado por Robert C. Kimball Oxford: Oxford University Press.

Tillich, Paul 1966: *The courage to be*. New Haven: Yale University Press.

Toledo, Víctor M., 2005: “El Zapatismo Rebasado: Sustentabilidad, Resistencias Indígenas y Neoliberalismo” Publicado en La Jornada. México: *Red de Ecología Social*, 18 June. <http://www.ecologiasocial.com/biblioteca/ToledoZapatismo-Rebasado.htm>

Torres Morales, Bernat, 2008-2009: “Eric Voegelin, un filósofo de la trascendencia”. La Torre del Virrey: Revista de Estudios Culturales, Madrid, Invierno, 67-69.

Torres Rivas, Edelberto, 1977: “Comentario: Historia y Estructura en el Seminario de Oaxaca”. En Cardoso 389-394.



Torres- Rivas, Edelberto, 1984: “¿Quién destapó la caja de Pandora?”. En Daniel Camacho y Manuel Rojas, M. *La Crisis Centroamericana*. San José: FLACSO.

Turner, Bryan S., 1993: “Preface”. En Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*. London and New York: Routledge, 1-32.

UNDP (United Nations Development Programme), 2005: *International Cooperation at a Crossroads, Aid, Trade and Security in an unequal world*. New York: Oxford University Press.  
[www.undp.org](http://www.undp.org)

UNDP (United Nations Development Programme), 2006: *Human Development Report 2006. Beyond Scarcity: Power, Poverty and the global Water Crisis*.  
[www.undp.org](http://www.undp.org)

Vargas, Oscar René, 1990: *La Revolución que inició el progreso (Nicaragua 1893-1909)*. Managua: Centro de Investigación y Desarrollo ECOTEXTURA.

Velásquez, José Luis, 1990: Citado en Oscar René Vargas, 1990.

Vigil, José María, coordinador, 1991: *Sobre la opción por los pobres*. Managua: Ediciones Nicarao.

Villalobos, Joaquín, 1997: “El ‘Che’, las guerrillas y la democracia en Latinoamérica”. *La Prensa Gráfica*. 5/11/97  
[www. geocities.com](http://www.geocities.com)

Villalobos, Joaquín, 2005: “Izquierda religiosa versus izquierda realista”. *Analitica.com*, Venezuela, 2 de marzo de 2005.  
<http://www.analitica.com/>

Voegelin, Eric, 1974: “Reason: The Classic Experience”. *Southern Review* 10, 237-264.

Vuskovic Rojo, Sergio, 1972: Citado en José Consuegra Higgins, *Lenin y la América Latina*. Barranquilla, Colombia: Universidad del Atlántico, 1972.

Waldron, Jeremy, 2002: *God, Locke, and Equality: Christian Foundations of John Locke's Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, Max, 1985: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Counterpoint.

Weber, Max, 1978: *Economy and Society*, Guenther Roth and Claus Wittich, eds., Vol. 2. Berkeley, University of California Press, 1978.

Weber, Max, 1988: "Politics as a Vocation". En *Weber: Selections in Translation*. Edited by W.G. Runciman. Translated by Eric Matthews. New York: Cambridge University Press, 212-225

Werlen, Benno, 1993: *Society, Action and Space: An Alternative Human Geography*. London: Routledge.

Werz, Nikolaus, 1995: *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad.

Wheelock, Jaime, 1980: *Imperialismo y dictadura: crisis de una formación social*, México: Siglo XXI.

Williams, Raymond, 2005: *Culture and Imperialism*. London: Verso.

Wilson, Edward O., 1999: *Consilience: The Unity of Knowledge*, New York: Vintage Books.

Wilson, Stephen, 2000: *The magical universe: everyday ritual and magic in pre-modern Europe*, London: Hambledon and London.





Witt-Hansen, J., 1977: "Marx's Method in Social Science, and its Relationship to Classical and Modern Physics and Mathematics". *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, vol. 3, no. 1, 1-41.

Wittgenstein, Ludwig, 1981: *Philosophical investigations*, translated by G. E. M. Anscombe. Oxford : B. Blackwell.

Žižek, Slavoj, 2000: "Holding the place". En Butler, Judith et al. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 308-329.

Žižek, Slavoj, 2005: Citado en Elías José Palti, 2005.

“La Subversión Ética de Nuestra Realidad  
Crisis y renovación del pensamiento crítico latinoamericano”  
terminó de imprimirse en octubre 2009,  
con un tiraje de 1000 ejemplares,  
en la imprenta Printex S.A.,  
Managua, Nicaragua





Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica  
de la Universidad Centroamericana

Colecciones:  
• Sociedad y Economía  
• Identidad y Cultura  
• Política y Sociedad

[www.ihnca.edu.ni](http://www.ihnca.edu.ni)

El futuro de la izquierda latinoamericana depende hoy, más que nunca, de su capacidad para articular un nuevo pensamiento político y una nueva visión de la historia y de la realidad. El futuro de los más pobres y los más débiles de la región, depende de que la izquierda desarrolle esta capacidad.

Andrés Pérez Baltodano señala en este libro que la revitalización del pensamiento crítico latinoamericano, pasa por hacer cuentas con Marx. Pasa, sobre todo, por la recuperación del Marx pensador, y por el abandono y el olvido del Marx profeta. Pasa, finalmente, por hacer cuentas con el marxismo leninismo, la interpretación del marxismo que tuvo más impacto en el desarrollo del pensamiento político de la izquierda de la región. El pensamiento de Marx puede y debe jugar un papel crucial en la construcción de una nueva visión social de la realidad, pero esta tarea también demanda la participación de una teología liberadora y, más concretamente, de una relación de cooperación entre la teología y la teoría social que aproveche los errores y aciertos de la Teología de la Liberación en el siglo pasado.

Más aún, el autor plantea que la subversión y reconstrucción de la realidad latinoamericana implica la transformación de la cultura religiosa dominante en los países de la región. Implica, según él, la transformación de las ideas de Dios dominantes en América Latina, y de la forma en que los y las latinoamericanas perciben la relación entre Dios, la historia y la humanidad. Más concretamente, la subversión y reconstrucción de la realidad latinoamericana implica descodificar las dos premisas que sirven de apoyo a la cultura religiosa de la región: Primero, Dios controla la historia de los individuos y de las sociedades. Segundo, Dios es una realidad separada e independiente del individuo y de la historia. Estas premisas teológicas son, a su vez, premisas políticas, por cuanto condicionan las visiones del poder y de la historia de los y las latinoamericanas.

El reencuentro entre el pensamiento crítico latinoamericano y una teología liberadora debe construirse sobre la base de un humanismo materialista cristiano; es decir, sobre la base de un humanismo radical, un humanismo no idealista, un humanismo no reduccionista, un humanismo materialista y trascendente a la vez.

Esto no significa que la izquierda deba aprender a rezar. Significa, más bien, que el pensamiento crítico latinoamericano debe contribuir a crear una nueva espiritualidad, una nueva forma de rezar al Dios encarnado en cada hombre, en cada niño, en cada niña y en cada mujer de nuestra sufrida región.



Política y Sociedad

ISBN: 978-99924-0-881-0

